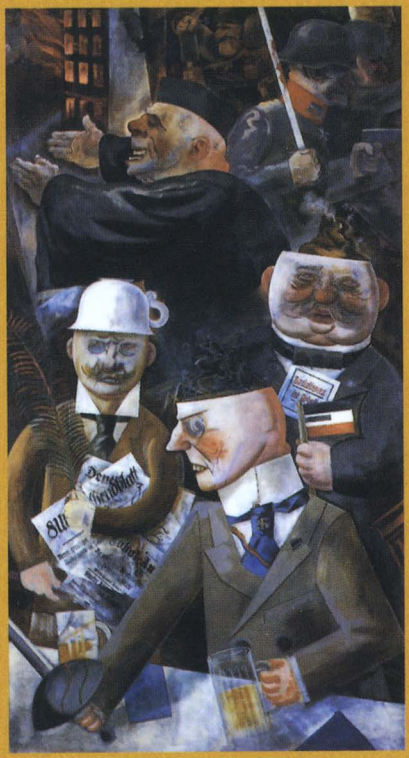
# El lenguaje de la derecha radical europea

Iván Ramírez de Garay



Jornadas
152

EL COLEGIO DE MÉXICO

JORNADAS 152

CENTRO DE ESTUDIOS INTERNACIONALES

# EL LENGUAJE DE LA DERECHA RADICAL EUROPEA

*Iván Ramírez de Garay*

Jornadas, 152
EL COLEGIO DE MÉXICO

324.243603
R1771

Ramírez de Garay, Iván.
El lenguaje de la derecha radical europea / Iván Ramírez de Garay. -- 1a ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales, 2008.
409 p. ; 17 cm. -- (Jornadas ; 152)

ISBN 978-968-12-1353-4

1. Derecha e izquierda (Ciencia política) -- Europa. I. Ser.

*Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.*

*The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License:*

*https://creativecommons.org/licences/by-nc-nd/4.0/*

Primera edición, 2008

D.R. © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 978-968-12-1353-4

Impreso en México

*¿Pretendes desentrañar*
*las cosas? Pues desentraña*
*las palabras, que el nombrar*
*es del existir la entraña*
–Miguel de Unamuno–

*Un mundo que se puede explicar hasta*
*con malas razones es un mundo familiar*
–Albert Camus–

*Quien busque ciencia que la pesque donde esté;*
*de nada hago menos profesión que de eso*
–Montaigne–

*Para mi abuela, mujer admirable,*
*que me contagia la vitalidad*
*que en mí flaquea.*

# ÍNDICE

I. La derecha radical como un problema del orden 11
Laberintos del vocabulario 11
Lenguaje político y orden 25
Precisiones liminares 33

PRIMERA PARTE
EL LENGUAJE DE LA DERECHA RADICAL "CLÁSICA"

II. La experiencia del orden según los fascismos 39
Diagnósticos de la decadencia 39
Una revolución sentimental 59

III. Otros antiparlamentarismos de derecha radical 79
El arraigo cultural del antiparlamentarismo fascista 79
Megalomanías redentoras 89
Revueltas del "populacho" 93
Un nuevo nacionalismo 111
La permanencia de la cosmovisión antiparlamentaria 118

IV. Contornos del antiparlamentarismo de derecha:
el malestar pseudoconservador 127
Antiparlamentarismos: izquierda y derecha 132
La tradición pseudoconservadora 139

## Segunda parte
## Raíces del malestar pseudoconservador

V. La libertad insuficiente 145
El problema de la modernidad 151

VI. La solución liberal 161
La fe en la razón, la libertad en sociedad 163
La superioridad de la política: la virtud impersonal 165
El sujeto liberal 170

VII. La sociedad opresiva 173
Virtud sentimental 174
Orden sacrílego y vicio impersonal 177

VIII. La política corrompida: caída del orden liberal 185
El presagio de Weber, Schmitt y Michels 190
Democracia y liberalismo 199
"Estar por encima de la política" 206

IX. Apuntes para un perfil del pseudoconservador 237

## Tercera parte
## El malestar pseudoconservador contemporáneo

X. Circunstancia actual del malestar pseudoconservador 257
Fuga del jardín liberal: el diagnóstico postmoderno 257
El antiparlamentarismo contemporáneo: a diestra y siniestra 261
La nueva derecha radical: el malestar pseudoconservador renovado 266

XI. El Frente Nacional Francés 271
La precaria supervivencia de la derecha radical 271
El ingreso al gran escenario de la política 279

XII. El Movimiento Social Italiano 309
Lealtad al pasado 309
Nostalgia del porvenir 316
El postfascismo de Alianza Nacional 324

XIII. El Partido Liberal Austriaco 333
Estertores del pangermanismo 333
El pangermanismo trastrocado 341

XIV. Los nuevos adeptos del malestar pseudoconservador 361

XV. Acerca de la naturaleza de la derecha radical 379

Bibliografía 389

# I. LA DERECHA RADICAL COMO UN PROBLEMA DEL ORDEN

## Laberintos del vocabulario

Desde la década de los años ochenta, periodistas y académicos han juzgado al resurgimiento de la "derecha radical" como el aspecto más sombrío en los últimos años de la política europea. El suceso ha provocado preocupación e inquietud, a veces con matices de paranoia muy visibles. No es difícil adivinar por qué. Tan pronto se pone junto a la palabra "derecha" un adjetivo que sirva de hipérbole –extrema, radical, ultra–, vienen a la mente las experiencias totalitarias y fascistas de entreguerras. La sola posibilidad de que la democracia liberal se halle de nuevo amenazada, de que aquellas fuerzas oscuras hayan permanecido latentes, a la espera del momento en que puedan ser liberadas, parece motivo suficiente para el desasosiego.

El tema del radicalismo político ha sido siempre incómodo, de donde surge, a la vez, el deseo de buscar explicaciones y la dificultad de encontrarlas. En lo que hace a los nuevos partidos de derecha radical, hay casi tantas interpretaciones como autores que estudian el tema, muchas de ellas contradictorias. No obstante, es posible distinguir, algo arbitrariamente, dos formas de

ver el fenómeno, movidas acaso por el secreto deseo de que la angustia amaine. Puede hacerse énfasis en lo que da a estos partidos su calidad de derecha radical, o dirigirse la atención a otros de sus rasgos para asir mejor su peculiaridad, con la esperanza de mostrar que no hay razones para temer. Quede dicho de una vez; nadie sabe con certeza qué tiene en común todo a cuanto se designa "nueva derecha radical". Vale la pena, sin embargo, echar un vistazo a algunas de esas explicaciones, pues siempre es revelador el modo en que el hombre lidia con sus miedos.[1]

Detengámonos en el segundo caso.[2] Quien afirma, por ejemplo, que lo que mejor define a la nueva derecha radical es su carácter antidemocrático y su nacionalismo tropieza desde los primeros pasos. La mayoría de estos partidos ha aceptado seguir

[1] Una síntesis de las interpretaciones más recurrentes sobre la nueva derecha radical, en Roger Karapin, "Radical-Right and Neo-Fascist Political Parties in Western Europe", *Comparative Politics*, 30 (1998), pp. 213-234.

[2] Para esta parte, me refiero principalmente a los siguientes autores: Christopher Husbands, "The Other Face of 1992: The Extreme-Right Explosion in Western Europe", *Parliamentary Affairs*, 45 (1992), pp. 267-285; Herbert Kitschelt y Anthony J. McGann, *The Radical Right in Western Europe*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995; Klaus von Beyme, "Right-Wing Extremism in Post-War Europe", *West European Politics*, 11 (1988), pp. 1-18. Para las teorías del partido de protesta y monotemático: Subrata Mitra, "The National Front in France –A Single Issue Movement?", *West European Politics*, 11 (1988), pp. 47-64; Cass Mudde, "The Single-Issue Party Thesis: Extreme Right Parties and the Immigration Issue", *West European Politics*, 22 (1999), pp. 182-197; Wouter van der Brug, Meindert Fennema y Jean Tillie, "Anti-immigrant Parties in Europe: Ideological or Protest Vote?", *European Journal of Political Research*, 37 (2000), pp. 77-102 (en adelante, "Anti-immigrant Parties...").

las reglas de la democracia liberal en su búsqueda del poder. Ciertamente, su defensa de la nación suele ser exclusivista, pero cualquier nacionalismo lo es; nada hay de peculiar en eso. Más aún, la forma en que se define la esencia nacional varía según el caso, lo mismo que el peso que se da al tema –casi inexistente, por ejemplo, en los partidos escandinavos.[3] La oposición a la Unión Europea, que suele citarse como muestra de ese fervor nacionalista, tampoco es algo que compartan por igual todos los partidos de la nueva derecha radical. No sólo eso, desde la Tercera Internacional y sus debates prolijos sobre el tema, el nacionalismo dejó de ser exclusivo de la derecha.

Se olvida en este caso, como en los demás, lo que el historiador francés René Rémond trae a la memoria: "el nacionalismo es una sustancia inestable, comparable a esos cuerpos que a decir de los químicos se encuentran en suspensión; es en asociación con una doctrina política que se precipita".[4]

Ese reactivo falta también, por ejemplo, en las teorías del partido de protesta. Desde este punto de vista, la nueva derecha radical se caracterizaría por servir como instrumento para manifestar el descontento generalizado hacia la clase política tradicional. Quienes votan por uno de estos partidos no tendrían otro motivo para hacerlo que: "...to show their discontent to the political elite by voting for a party that is an outcast in the

[3] Véase, para los partidos de derecha radical escandinava, Christian Popescu, "El populismo de los modernos y sus fuentes escandinavas", en Guy Hermet, Soledad Loaeza y Jean-François Prud'homme (comps.), *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos*, México, El Colegio de México, 2001.

[4] *The Right Wing in France. From 1815 to de Gaulle*, trad. James M. Laux, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1971, p. 372.

political arena. The motive for their electoral choice is the party's perceived opposition to the political regime".[5] El discurso, el programa partidista no son, pues, algo en lo que haya que reparar, importa solamente que el partido sea percibido como de protesta. De hecho, sería de esperar que su ideología fuera pobre, incoherente y mudable, por resultar más bien estorbosa. Es la misma tónica de la hipótesis del partido monotemático (single-issue): "movements that rise almost out of nowhere and shoot into political prominence within a short span of time, basing their appeal on a relatively restricted platform and drawing support from across established political and sociological cleavages".[6] La nueva derecha radical se distinguiría por adoptar un asunto, el de la inmigración, que el resto de los partidos ha ignorado y no tendría otro propósito que el de insertarlo en la agenda política.

Lo que, de momento, importa hacer notar no es la imprecisión de estas explicaciones, esto se verá adelante. Es otra cosa lo que más llama la atención. No es difícil entender el efecto tranquilizador que tiene la idea de que la nueva derecha radical carece de toda ideología, de que su electorado, variopinto e inestable, no podría sentirse seducido por una forma más o menos nociva de ver las cosas, sino por una oferta de intereses muy claros y precisos. Es la idea de que estos partidos no pueden expresar nada de sus electores, no hay entre ambos ningún vínculo, ni más afinidad que unos intereses muy concretos, limitados. No hay un mensaje político que la derecha radical quiera enunciar, ni apenas nadie que esté dispuesto a escucharlo.

[5] Van der Brug, Fennema y Tillie, "Anti-immigrant Parties...", p. 82.
[6] Mitra, art. cit., p. 47.

Acaso no haya una palabra a que se recurra con más frecuencia para describir la nueva derecha radical que el populismo. A primera vista, el concepto parece tener la ventaja de expresar un tipo peculiar de relación entre los partidos o los políticos y la ciudadanía a que se dirigen; aparentemente, pues, corrige la omisión de otras explicaciones. Sin embargo, la conveniencia se diluye con sólo ver que nadie sabe exactamente, ni es posible saber, qué pueda ser el populismo. El término es de una amplitud tal que apenas unos rasgos muy generales pueden mencionarse. En toda retórica populista es esencial la construcción simbólica de una supuesta relación directa entre el pueblo y el líder o partido; ambos comparten las virtudes del hombre común, que se exaltan sin cesar, ése es el lazo que los une y que los separa, a un tiempo, de unas élites que se presentan como corruptas. Se sabe que son propios del populismo el liderazgo carismático, su autoritarismo e intolerancia, el rechazo de las divisiones de clase y el elogio del pueblo, valor supremo, cuya unidad quebrantada se quiere restaurar por encima de cualquier arreglo institucional. Elementos que se ponen al servicio de un propósito principal, la movilización de los desheredados contra los privilegiados que, construida en los términos de una dicotomía moral, se traduce en la lucha de los virtuosos contra los corruptos.[7]

[7] Gino Germani, *Authoritarianism, Fascism and National Populism*, Nueva Brunswick, Transaction Books, 1978; Guy Hermet, "Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos" y Jean-François Prud'homme, "Un concepto evasivo: el populismo en la ciencia política", ambos en Hermet, Loaeza y Prud'homme (comps.), *op. cit.*; Pierre-André Taguieff, "Political Science Confronts Populism: From a Conceptual Mirage to a Real Problem", *Telos*, núm. 103, primavera, 1995, p. 10 (en adelante, "Political Science Confronts Populism...").

No hay duda de que todos estos atributos se encuentran en la nueva derecha radical –también en la vieja–, pero no bastan para definir su peculiaridad. El populismo puede ser colectivista o individualista, revolucionario o no, de izquierda o de derecha. Los movimientos políticos de la Rusia de la década de 1870, aún cercanos al racionalismo individualista de la Ilustración, tienen muy poco que ver con el colectivismo a ultranza, irracional y antiilustrado de buena parte de la derecha radical, pese a lo cual todo puede caber en la misma categoría.[8] Cuando, en busca de mayor precisión, se coloca algún prefijo –nacional populismo, neopopulismo o el que fuere–, no se hace sino añadir a un término de suyo vago la ambigüedad de algún otro. Nunca basta con decir de un movimiento que opone en su discurso a los amigos del pueblo contra sus enemigos. Importa quiénes son éstos, si se trata de una elite económica o política, así como el modo en que se le denuncia, si el resentimiento tiene motivos predominantemente materiales o morales, etcétera.[9]

En no pocas ocasiones, la ambigüedad es intencionada y hasta conveniente. Al caracterizar a la nueva derecha radical por su populismo, se quiere señalar su falta de compromiso ideológico, principalmente con los fascismos de entreguerras. En efecto, el populismo describe algo mucho más vago, un estado de ánimo a lo sumo, cierto matiz que se imprime a la movilización política, aplicable a contenidos ideológicos muy diversos. No es un concepto que permita discernir un discurso consciente y

[8] Isaiah Berlin, "Introduction", a Franco Venturi, *Roots of Revolution*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1964, pp. vii-xxxiii.

[9] Andreas Schedler, "Anti-Political-Establishment Parties", *Party Politics*, 2 (1996), pp. 292-296.

articulado; de hecho, como señala Guy Hermet, en su expresión más pura va aparejado a un desinterés palmario por la palabra.[10]

La omisión es aquí la misma que en las explicaciones anteriores. Se desvía deliberadamente la mirada del lenguaje político de la derecha radical, se rechaza la posibilidad, sin apenas detenerse a analizarla, de que sea eso lo que la distingue. Se vuelve imposible saber qué pudiera tener en común la nueva derecha radical con otras versiones del pasado, si acaso ambas comparten una forma similar de ver las cosas.

Otra postura típica es la que pone el acento en el carácter más o menos extremo de la nueva derecha radical, visto como una actitud opuesta al buen sentido que durante siglos ha forjado, en luchas laboriosas, la civilización occidental. A periodistas, no pocos académicos y quizá buena parte de la opinión pública parece desconcertar que en una época como la nuestra, de aparente consenso liberal democrático, surjan partidos de esta estirpe y obtengan el voto de sectores más o menos amplios de la población.

Hay quien, seguramente llevado más por el temor que por un ánimo objetivo, ha escrito: "...it is right that all those attached to the maintenance of a democratic society be made as aware as possible of the presence in our society of those who would wish to try again, with new methods and new techniques, to succeed where Hitler and Mussolini failed".[11]

No hace falta detenerse demasiado, una mirada superficial revela el absurdo de equiparar el radicalismo de los nuevos partidos y el de las viejas ideologías totalitarias. No sólo el nazismo y

[10] Hermet, art. cit., p. 20.

[11] Geoffrey Harris, *The Dark Side of Europe. The Extreme Right Today*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1994, p. 18.

el fascismo respondían a una circunstancia histórica por entero distinta a la actual. En los nuevos partidos de derecha radical no está presente ningún afán revolucionario, ni su nacionalismo tiene el expansionismo agresivo que era evidente en los fascismos de entreguerras. Ver en la derecha radical de nuestros días un resurgimiento de las ideologías del pasado sirve más para condenarle que para conocer la naturaleza del fenómeno. La derecha radical aparece como la fuente del mal, como una patología que debe de ser denunciada y combatida, con el alivio moral de que, tarde o temprano, será posible extirparla definitivamente. Hay que apurar el diagnóstico, aun a costa del rigor intelectual, para curar la enfermedad antes de que sus síntomas vuelvan a manifestarse.

Curiosamente, una actitud similar se encuentra en interpretaciones académicas de seriedad intachable, mucho más merecedoras de atención. Las explicaciones más influyentes acerca de la naturaleza de la derecha radical son las que escribieron intelectuales estadounidenses a mediados del siglo XX, asediados por la manía de las cruzadas anticomunistas del senador McCarthy.[12] Una idea parecía rondar la mente de estos pensa-

[12] Escribió el historiador Michael Kazin, con sobrada mordacidad: "...red hunters on the Right gave liberal intellectuals a terrible shock. How could millions of Americans –perhaps a majority– share such irrational, inchoate resentments against thinkers and high officials who were on the same side as they in the Cold War? Most salient was a suspicion of mass democracy unrestrained (...) and unmediated by rational intellects like themselves. This was the great fear of the liberal intellectuals: social movements of the ill-educated could destroy what made America such a good place in which to live, write, and teach. And a mere decade after the Holocaust, there could be no greater fear for Jewish intellectuals than the spread of mass intolerance associated with

dores y acicatear sus interpretaciones, que los movimientos extremistas eran un accidente funesto, reacciones angustiadas de estratos de la población cuya situación vital se había tornado de súbito crítica.

Seymour Martin Lipset vio en la actitud vindicativa del radicalismo y su talante irascible otra manera de hacer política, muy alejada de las pautas normales de la política occidental moderna. No se trataba ya de la brega tradicional entre los intereses objetivos de distintos grupos, sino de una política dirigida a canalizar resentimientos.[13] Surge, concluía Lipset, en épocas de grandes transiciones o de crisis económicas, que suelen amenazar la posición social de ciertos sectores de la población:

> Por tradición, los movimientos extremistas son movimientos de desafección. Ocurriendo en periodos de cambio incipiente, se dirigen a los grupos que han sido o están a punto de ser privados de algo importante, o a grupos cuyas crecientes aspiraciones les hacen sentir que siempre han sido privados de algo (...) que ahora anhelan. La tradicional estructura de partidos políticos (...) ya no parece estar sirviendo a sus necesidades... Están manteniendo unidos diferentes tipos de intereses egoístas. Los terrenos comunes que encuentran son ciertos aspectos simbólicos y eficaces de los tiempos cambiantes: un modo de vida en trance de desaparecer o un poder que se desvanece, el prestigio menguante de un grupo, un desalentador cambio del escenario social, algún sentido de pérdida de comodidad y

---

the demagogues on the Right" (*The Populist Persuasion*, Ithaca, Cornell University Press, 1995, pp. 190-191).

[13] Seymour Martin Lipset, "The Sources of the Radical Right", en Daniel Bell (ed.), *The Radical Right*, Nueva York, Doubleday, 1964, pp. 307-315.

adaptación. Éste es el deterioro de rango, considerado en términos políticos como un deterioro social general.[14]

Hay poco que añadir a la explicación. En todo caso, habría en el centro de las actitudes extremistas aspiraciones económicas malogradas, una angustia de rango que no puede ser expresada ya en los términos racionales y moderados de las instituciones pluralistas. El radicalismo nada expresa de sus adeptos, ninguna otra experiencia vital aparte de sus frustraciones materiales. El lenguaje del fascismo, con todas sus alegorías y contenidos metafóricos, sería apenas secundario al simple deseo de unas clases medias de apoderarse del Estado para restaurar su propia seguridad económica.[15]

Algo más sofisticada parece la interpretación de William Kornhauser, para quien las actitudes extremistas eran la expresión de una forma peculiar de experimentar la realidad política y social. La frustración de sus intereses económicos, señalaba el autor, no alcanza a explicar por qué un individuo adopta una conducta política radical, cuando podría simplemente mostrarse indiferente y apático. Según Kornhauser, el lenguaje del extremismo, grandilocuente y abstracto, sólo puede manifestar la experiencia subjetiva de personas que no han quedado integradas en asociaciones intermedias.[16] Desprovistas de la mediación

[14] Seymour Martin Lipset y Earl Raab, *La política de la sinrazón. El extremismo de derecha en Estados Unidos, 1790-1977*, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1981, p. 470.

[15] Seymour Martin Lipset, *El hombre político*, trad. Elías Mendelievich y Vicente Bordey, México, Rei, 1997, p. 118.

[16] Las asociaciones intermedias son todos aquellos grupos que, siendo más grandes que la familia, pero menos que el Estado, sirven de

de esos grupos, que vinculan los grandes asuntos nacionales con la experiencia cotidiana, la política se les aparece como algo remoto e incomprensible. Estos individuos, para quienes han perdido sentido las rutinas políticas convencionales, las normas que hacen posible el diálogo y la negociación propios de las democracias liberales, sólo pueden ya encontrar satisfacción en los símbolos remotos de las ideologías radicales. Es el único instrumento de que disponen para acceder a un mundo político que se les ha vuelto inasible.

Bien visto, Kornhauser se aleja poco de los términos de Lipset. El radicalismo parece, en todo caso, algo meramente accidental, que surge sólo allí donde se presenta alguna discontinuidad o ruptura grave del orden, que diezma las viejas formas de asociación sin que hayan surgido otras nuevas. Situaciones que líderes poco escrupulosos aprovechan para manipular, mediante la retórica del extremismo, a ciudadanos incautos, dos veces victimados.[17] Como habrá ocasión de señalar en la primera parte de este libro, ciertamente, en el pasado, condiciones similares antecedieron a movimientos de derecha radical, tensiones sociales que parecían amenazar las formas de existencia tradicionales de ciertos grupos. No es posible dudar que los fascismos de entreguerras serían incomprensibles sin los infortunios de la Primera Gran Guerra y las crisis económicas que a todo quitaron su valor. Pero cuesta entender por qué los partidos de derecha radical han resurgido e incrementado sus votantes en una época de estabilidad inusitada en Europa.

---

vínculo entre éste y las personas que lo conforman (William Kornhauser, *The Politics of Mass Society*, Nueva York, The Free Press, 1959, pp. 41-43).

[17] *Ibidem*, pp. 131-166. Similar es la visión de Gino Germani (*op. cit.*, pp. 63-64).

Importa destacar una cosa, sobre todo. Desde este punto de vista, la retórica radical aparece a lo más como un sucedáneo simbólico, al que individuos recurren en la desesperación de su desamparo, para restituir su sentimiento de seguridad mediante nuevas formas de apego y lealtad. El extremismo adquiere una función simbólica fundamental, por la que empieza "...a transmitir con eficacia cierta creencia generalizada a un segmento (...) de la población, relacionándolo con las tendencias particulares que está sufriendo..." Pero da la impresión de que esa creencia, con tal de que parezca grandilocuente, remota y disparatada, podría ser cualquiera, si "...identifica la causa de tensiones, atribuye ciertas características a esa causa, y especifica ciertas respuestas (...) como posibles o apropiadas".[18] Lo mismo da si es de derecha o izquierda, revolucionaria o conservadora, sentimental, racionalista, comunitaria o individualista. Las personas están dispuestas a escuchar una voz autoritaria, poco importa de cuál se trate, mientras les alivie de la angustia que les generan las tensiones sociales a que se ven sometidos. A decir verdad, es difícil encontrar qué pueda haber de cálido y consolador en discursos que a menudo se distinguen por su visión paranoica de las cosas, que componen el cuadro de un mundo amenazante, poblado de huestes en guerra infatigable. Es el caso, al menos, de cierta tradición de derecha radical de la que aquí me ocupo.

Por esta vez, el lenguaje no llama a error. No es casual, ni obedece meramente a un descuido, que las interpretaciones que dirigen su atención al aspecto del radicalismo no hagan distinción alguna entre este término y el de extremismo. Más revelador aún es que recurran con mayor frecuencia al segundo

[18] Lipset y Raab, *op. cit.*, p. 528.

concepto. No hay aquí definiciones precisas, pero la palabra extremismo suele emplearse para describir un tipo de acción que rebasa los límites normales del proceso democrático, una forma de actividad política directa que atenta explícitamente contra el orden constitucional. El radicalismo es una categoría más vaga y general, que refiere a la oposición a los principios de la democracia liberal, pero que no necesariamente implica el uso de métodos violentos de subversión. El radical puede combinar acción y palabra, pero también manifestar su desprecio por el orden de modo preponderantemente verbal, su lucha puede ser, por así decirlo, esencialmente ideológica.[19]

Más que las definiciones por sí mismas, importa lo que expresan. El extremismo es más cuestión de métodos que de argumentos políticos, recurrir a esta palabra es hacer énfasis en lo agitado de la acción extra parlamentaria y, deliberadamente, desviar la mirada de las distinciones ideológicas y conceptuales, de las formas en que un movimiento político justifica su violencia, en caso de que lo haga. El lenguaje político aparece como algo accesorio, sustituible, nunca como un objeto de reflexión.

La palabra radicalismo sirve mejor a mis propósitos. Mi idea es que en su lenguaje, en las razones por las que desprecia el orden político vigente, se encuentra la peculiaridad de la derecha radical. Sólo mirando atentamente a sus argumentos y a su

[19] Roger Eatwell, "The Rebirth of the 'Extreme Right' in Western Europe?", *Parliamentary Affairs*, 53 (2000), p. 411 (En adelante, "The Rebirth..."); Michi Ebata, "Right-Wing Extremism: In search of a definition", en Aurel Braun y Stephen Scheinberg (eds.), *The Extreme Right. Freedom and Security at Risk*, Oxford, Westview Press, 1997, pp. 16-18; Cas Mudde, *The Ideology of the Extreme Right*, Manchester, Manchester University Press, 2000, p. 13.

vocabulario político es posible saber en qué medida existe una continuidad, y de qué tipo es, entre la vieja y la nueva derecha radical. Como se verá en la primera y última partes, ambas comparten una forma similar de ver el mundo, que no se agota en la ideología fascista, que de hecho la trasciende y antecede, un lenguaje político, una mentalidad casi idéntica. Al menos en cierto sector de la derecha radical, es posible encontrar una forma peculiar, recurrente, de experiencia del orden político y social. La defensa de ciertos intereses económicos no puede constituir el núcleo de unos movimientos cuyo discurso se caracteriza por su moralismo acérrimo, por su antimaterialismo sin contemplaciones. Ni puede decirse, como hace Lipset, de una ideología antiliberal en su esencia como el fascismo, que "se dirige a los mismos estratos que el liberalismo".[20]

Algunos brotes de derecha radical pueden parecer el resultado de crisis accidentales y rupturas inesperadas, pero también merece la pena analizar lo que tiene de permanente un lenguaje político que hunde sus raíces en el siglo XIX y se mantiene vivo hasta nuestros días. Dar al lenguaje de la derecha radical un lugar secundario es no sólo renunciar a la posibilidad de comprender su naturaleza, sino desviar la mirada de una presencia incómoda, pero que ha acompañado a la política del hombre occidental durante casi siglo y medio.

Hay sin embargo algo revelador en ese carácter fortuito que se atribuye al fenómeno. Suele verse en la derecha radical una anomalía aislada, un rapto de locura del todo ajeno y opuesto al orden racional de la política normal. Cuando se busca en el radicalismo de derechas una ideología distintiva, apenas nadie

[20] Lipset, *El hombre político*..., pp. 120-131.

se detiene a pensar en qué pudiera consistir; o se le confiere al instante sinonimia con el fascismo, o –lo cual viene a dar en lo mismo– de ella sólo se dice que es contraria a la lógica de la política occidental moderna y de la democracia liberal. El mismo desprecio que manifiesta hacia las formas normales de la política, la derecha radical lo recibe de periodistas y académicos, imbuidos de un liberalismo cosmopolita que portan con orgullo. Es como si dos actitudes inconciliables, dos formas de experimentar la política y la sociedad chocaran. La destrucción de una es la satisfacción de la otra y ambas hacen todo por mostrar la superioridad moral propia. Dos racionalidades, con distintas percepciones del orden democrático liberal, parecen oponerse entre sí. Lo que sugiere la posibilidad de que el lenguaje político de la derecha radical sea un problema del orden.

## Lenguaje político y orden

El presente es por definición atroz; es un estado de ansiedad perpetua, vaga, vaporosa, que cuanto más se va definiendo, más se va pareciendo al terror. Sin una idea de dónde provienen o de cuál será su rumbo, los acontecimientos nos llegan en tropel, se enciman y se entremezclan unos con otros, discurren en un flujo incesante y confuso, a la manera de un mar revuelto y tempestuoso. Nadie puede vivir enteramente en el presente. Necesitamos hacernos la ilusión de que esa urdimbre de sucesos que forman el tejido del mundo tiene un orden, en que el hilo de nuestra vida ocupa algún lugar. Dependemos de reconocer, discernir, organizar aquello que pasa ante nuestros ojos para evitar la sensación de ser arrojados pasivamente en un destino que nos es ajeno. Como señaló Ernst Bloch, vivir por entero en el presente, abrazado siempre a la irrupción de cosas nuevas, es

como declarar que ninguna parte de la vida es tan buena que no pueda ser abandonada en el instante siguiente:

> The Now itself ultimately remains the most dark in which we each find ourselves... Thus what has just been lived itself is the most immediately, that is, the least previously experienceable. Only when a Now has just passed or when and for as long as it is expected, is it not only lived, but also experienced. As immediately being there, it lies in the darkness of the moment. Only what is just coming up or what has just passed has the distance which the beam of growing consciousness needs to illuminate it.[21]

Orlando, aquel personaje fascinante salido de la pluma de Virginia Woolf, parecía entenderlo cuando decía: "¿Qué revelación más aterradora que la de comprender que este momento es el momento actual? La conmoción no nos destruye, porque el pasado nos ampara de un lado y el porvenir de otro".[22] Lo que tomaba por sobresalto a Orlando no era otra cosa que el descubrimiento de que no hay vida humana ni experiencia posibles sin un mundo más o menos ordenado. No puede existir acción alguna donde no hay certezas, donde nadie sabe, así sea vagamente, cuál será la reacción del otro, donde cada evento es fuente de asombro y peligro potencial.[23] Necesitamos hacernos a la idea de que la corriente procelosa del tiempo transcurre en se-

[21] Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, t. 1, trad. Neville Plaice, Stephen Plaice y Paul Knight, Cambridge, MIT, 1996, p. 287.

[22] Virginia Woolf, *Orlando*, trad. Jorge Luis Borges, Madrid, Alianza, 2003, p. 205.

[23] Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 77.

cuencias sucesivas, como si pudiera decirse de un suceso que ocurrió antes que otro.[24] Requerimos, para sentir que le pertenecemos, ordenar el mundo en pautas, nos servimos para ello de símbolos y sólo por eso podemos orientarnos en él.

Cada individuo que nace se ve arrojado a la labor de aprehender un orden que le precede y que muy probablemente sobreviva a su muerte. Con esas normas el hombre puebla un mundo en principio desértico y hostil, al que confiere incluso la calidez de la familiaridad, sólo por ellas puede conducirse en él. Ese saber proverbial es –en los términos de Alfred Schutz–, un "acervo de conocimiento", un entramado de símbolos, una colección de significados accesibles permanentemente que se traduce en modos de hacer las cosas que se tienen por intrínsecamente válidos. Ese "saber" se constituye de las pautas que conforman el orden, y acaso de poco servirían si no tuviéramos la certeza, aun cuando nunca hayamos reparado en ello, de que muchas las compartimos con otras personas.[25] El orden simbólico puede imaginarse como un conjunto de sistemas de referencia, que funcionan a la manera de coordenadas dentro de las cuales se ubica y hace inteligible la experiencia humana. Es

[24] Escribió Ortega, con su prosa más bella: "Ese tiempo que va todo él consigo mismo es el verdaderamente nuestro: en todo instante pisamos el presente y sin salir de él anticipamos el futuro, mientras el pretérito siempre fiel, va a nuestra vera, un poco triste, un poco inválido, como al hacer camino en la noche la luna, paso a paso, nos acompaña y apoya en nuestro hombro su pálida amistad" (*Meditación de nuestro tiempo*, Madrid, FCE, 1996, p. 184).

[25] Alfred Schutz, *El problema de la realidad social* [comp. Maurice Natanson], trad. Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu, 1995, *passim*.

como un filtro que, de la vorágine interminable de acontecimientos, de la insondable penumbra de la inmediatez, cierne sobre algunos eventos la luz del sentido y sobre otros las tinieblas del olvido. El orden simbólico permite que toda experiencia o aprendizaje, por novedosa que se quiera, sea más o menos conocida, la vuelve asimilable. El hombre se protege así de la ansiedad perpetua, porque hace que lo Nuevo nunca sea del todo inédito, pues para cuando llegue habrá pensado repetidas veces en ello.[26]

Ahora bien, el sentido común no conoce mejor medio de transmitir el acervo de su conocimiento que el lenguaje, con su complejo de símbolos y palabras que funcionan como explica Norbert Elias: "como una pauta anamnésica aprendida que con frecuencia se llama 'significado'. Partiendo de similar recuerdo, el emisor de la palabra (...) espera que el receptor del mensaje, por pertenecer a la misma comunidad lingüística, asociará con esa palabra el mismo recuerdo [que él]. Tal es el secreto de la función comunicativa de los símbolos humanos".[27]

Como todo símbolo, el lenguaje es experiencia objetivada, comunicable, a la que es posible tener acceso aun sin haberla presenciado, con la sola condición de que quien la relata y el que la escucha compartan un sistema de signos significativo para ambos. Pero aún más que eso es el lenguaje. No sólo transmite el conocimiento, la realidad vivida, sino que, en alguna medida, los constituye. El lenguaje aporta medios de objetivar nuevos acontecimientos, de hacerlos inteligibles e incorporarlos al acopio del saber; con la fuerza que ningún otro sistema simbólico

[26] Bloch, *op. cit.*, p. 112.

[27] Norbert Elias, *Sobre el tiempo*, trad. Guillermo Hirata, México, FCE, 1997, p. 44.

tiene, ordena y condiciona la experiencia, la vierte, por así decirlo, en moldes familiares que la hacen digerible.[28]

El lenguaje político no podría ser la excepción. En las palabras de Michael Oakeshott, "...todo discurso político es el reconocimiento de una situación política y la defensa o recomendación de una respuesta a ella en términos de un vocabulario especial que se entiende relacionado con la actividad política".[29] Todo lenguaje político, por ser una respuesta a lo que se percibe como uno o varios problemas, se construye sobre un conjunto de creencias previas acerca de lo que son las condiciones mejores y peores de las cosas. Las situaciones y sus posibles soluciones se identifican siempre echando mano de los términos de un vocabulario político, con su catálogo de conceptos, metáforas, símbolos y significados. Todo lenguaje político es, pues, una interpretación de la realidad, que invita a mirar de un modo peculiar las circunstancias, a pensar en ciertas formas sobre lo que es deseable y lo que no es, una inclinación a preferir algunas consecuencias sobre otras. Los vocabularios políticos, con sus creencias inseparables a la vera, constriñen todo el tiempo la visión, orientan la mirada hacia ciertas direcciones y hacen más difícil dirigirla en otras.

Seguramente, todo lenguaje político puede ponerse al servicio de la manipulación, tener el propósito, oculto o no, de

[28] Esto es así a tal grado, que sentimientos que no habían encontrado vía de expresión pueden aflorar, objetivarse en el momento mismo en que alguien articula la palabra correcta (Ágnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, trad. José Franco Ivors y Enric Peréz Nadal, Barcelona, Península, p. 97).

[29] "El discurso político", en *El racionalismo en política y otros ensayos*, trad. Eduardo L. Suárez Galindo, México, FCE, 2000, pp. 80-81.

favorecer ciertos intereses. Un líder político puede estar provisto de todas las dotes que son necesarias para la persuasión o el engaño, su oratoria será acaso impecable, pero sólo podrá seducir a su audiencia a condición de algo mucho más fundamental, que sus palabras tengan sentido para alguien más que él mismo. Depende, en todo momento, de la existencia de un sustrato de sentido común entre él y su audiencia. Sólo sobre estos significados compartidos, como el escultor sobre el mármol, puede el político cincelar su obra.

Los actos nunca son del todo instrumentales y los discursivos no son la excepción. Toda acción, por técnica –concertada según fines racionales– que pueda parecer en principio, tiene un aspecto ritual, que comunica, aun sin quererlo, alguna parte del orden; expresa invariablemente un "modo de hacer las cosas", revela por consiguiente aspectos de la estructura social que suelen permanecer ocultos, soterrados en el sentido común.[30] Tanto más cuando la acción tiene por fin la persuasión y su medio predilecto es la palabra.

Todo esto para justificar una idea bastante simple. Todo lenguaje político expresa ciertos aspectos del orden, modos de concebir el mundo político y social más o menos arraigados en el sentido común de grupos relativamente amplios de personas. El lenguaje de la derecha radical no tendría por qué ser la excepción. Antes que instrumento de manipulación, de movilización de unos u otros resentimientos o intereses, se trata de un vocabulario político distintivo, que no sólo expresa el modo en que ciertas personas posiblemente experimenten la vida social y política, sino que puede condicionar la forma en que éstas se perciben.

[30] Edmund R. Leach, *Los sistemas políticos de la Alta Birmania*, trad. Arturo Desmonts, Barcelona, Anagrama, 1976, pp. 34-38.

Cuando se dice que, por evocar símbolos remotos, alejados de las rutinas políticas normales, el lenguaje de la derecha radical es irracional, lo que en verdad se está diciendo es que, visto desde una forma particular de racionalidad, ese lenguaje político no parece racional, porque no parece convenir con el "modo correcto de hacer las cosas". Algunos símbolos pueden parecer lejanos, mirados desde la cercanía de ciertas pautas, enajenados, si se les ve desde una forma distinta de percibir el mundo. No basta, pues, con declararlos irracionales, es preciso examinar su racionalidad peculiar.

La realidad social nunca es un todo coherente. Siempre –aun en la más primitiva de las sociedades–, la complejidad de las estructuras sociales es tal, que uno sólo de sus aspectos puede ser objeto de una diversidad de interpretaciones culturales, incluso incoherentes y contradictorias. Puesto que por lo general los individuos pertenecen a más de una categoría o sistema social, tienen a su disposición un abanico más o menos amplio de modos de interpretar el orden, que interactúan constantemente entre sí. Cada espectador o sujeto tiene una relación única con la totalidad. El que "para mí –escribió Marshall Sahlins– es un pájaro que revolotea, es gavilán enfermo para el ornitólogo y un pobre pajarito para los miembros de la Sociedad Protectora de Animales".[31] El equilibrio del orden simbólico es siempre precario e inestable.

No podría ser de otra forma. El orden simbólico se tambalea incesantemente, amenazado por cada acción y acontecimiento nuevos. Las cosas desbordan a las palabras con que intentamos aprehenderlas. El mundo, siempre irreductible, fuente inagota-

[31] Marshall Sahlins, *Islas de historia*, trad. Beatriz López, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 11-16.

ble de sucesos imprevistos, no obedece a la lógica con que tratamos de sojuzgarlo. Puesto que las sociedades jamás son estáticas, nunca el orden es el único posible, ni las formas de percibirlo.

Como señalan Berger y Luckmann, todas las instituciones que participan del orden llevan inscritas en sí mismas el propósito de su existencia. Tienen una historia, en la que es posible descubrir los motivos por los que, en un momento dado, fue necesario para los hombres, en su relación con el mundo, construirlas. Toda institución, para persistir, ha de intentar transmitir su significado a las generaciones venideras mediante "fórmulas de legitimación"; busca constantemente sedimentar en el acervo de conocimiento los propósitos para los que fue erigida. No obstante, tan frágil es el orden, puede haber ciertos acontecimientos o procesos que pongan en entredicho las fórmulas legitimadoras del orden institucional, de modo que el "saber" que encierran deje de ser útil para enmarcar una realidad que las ha desbordado. Cuando así ocurre, es posible que surjan nuevas fórmulas de legitimación que contiendan con las anteriores y entre sí, nuevas formas de percibir el orden que, acaso, pongan en cuestión ciertas creencias cuya validez antes parecía evidente, o al menos más sólida: "Dado que dicho conocimiento se objetiva socialmente *como tal*, o sea, como un cuerpo de verdades válidas en general acerca de la realidad, cualquier desviación radical que se aparte del orden institucional aparece como una desviación de la realidad, y puede llamársela depravación moral, enfermedad mental, o ignorancia a secas".[32]

Algo similar parece haber ocurrido entre la derecha radical y los defensores del orden democrático liberal, un divorcio de dos racionalidades distintas, antagónicas e inconciliables, defi-

[32] Berger y Luckmann, *op. cit.*, p. 87.

nida una por oposición a la otra. Y, acaso, ese conflicto entre dos formas radicalmente divergentes de interpretar el mundo exprese la presencia de ciertas contradicciones entre las fórmulas legitimadoras de las democracias liberales y unos procesos históricos que las desbordan. Más que como una patología que haya que extirpar, puede verse en la derecha radical un síntoma; no un accidente ajeno y opuesto a la lógica de las democracias modernas, sino una manifestación de algunos de sus rasgos.

Sólo de ese modo sería posible entender la presencia de esa otra racionalidad, de ese lenguaje político que aquí ocupa mi atención. Dos cosas habría que explicar para comprender las causas de su permanencia en las democracias occidentales modernas. Por un lado, es preciso saber a qué tensiones internas del orden político pudiera dar expresión el lenguaje de la derecha radical; por el otro, hace falta analizar a qué tipo de experiencia social puede corresponder esa forma peculiar de interpretar el mundo. A eso está dedicada la segunda parte de este libro.

## Precisiones liminares

El título de este libro pudiera llamar a una confusión que más vale aclarar desde el principio. No es mi intención argumentar que todo a cuanto se da el nombre de derecha radical pueda reducirse a un solo lenguaje político. La categoría radicalismo de derecha a menudo tiene más utilidad política que científica, de modo que en ella siempre habrá tantos casos como convenga, aun cuando en nada se parezcan. Quede dicho de una vez, no hay tal cosa como una naturaleza de la derecha radical. Aquí me ocupo sólo de una tradición particular, que sobrevive, al menos, en los nuevos partidos de derecha radical que trato en la última parte del libro. En esta introducción comienzo hablando del

presente, pero sólo como punto de partida para una reflexión más amplia. El lector no encontrará un estudio especializado de la nueva derecha radical, tampoco una historia metódica de la vieja.

He aligerado sustancialmente el peso académico del texto, que en el manuscrito original resultaba excesivo. Para reducir el número de notas a pie de página, cuando es posible, cito las referencias directamente en el texto. Anoto, entre paréntesis, la página, precedida por el autor y su obra; omito el título, cuando utilizo una sola obra del autor, citada con anterioridad. Siempre que cito en español fuentes de otros idiomas, las traducciones son mías a menos que indique lo contrario.

Flaubert escribió en su diccionario de estupideces, bajo la voz "Agradecimiento", que "no hay necesidad de expresarlo". Esta es apenas una lista mínima, estrictamente académica, así sea por no añadir un caso al diccionario de Flaubert; dejo fuera los agradecimientos personales, que, en todo caso, ya han llegado a quienes pertenecen. Con Ernesto Azuela y Roberto Breña discutí versiones anteriores de este texto y, con su inteligencia franca y rigurosa, me ayudaron a mejorarlo. Fernando Escalante estuvo presente desde que comencé a imaginar esta investigación; su conversación, inteligencia y lucidez, que nunca me escatimó, están en cada página. Martha Elena Venier dedicó más tiempo del que tenía para desbrozar, con brillante precisión, los vicios de mi prosa y hacerla más legible. Quizá este libro no habría visto la luz, si Rafael Segovia no me hubiera animado a publicarlo. Tan grande como su sabiduría es su generosidad, ambas dueñas de mi admiración más devota.

PRIMERA PARTE

# EL LENGUAJE DE LA DERECHA RADICAL "CLÁSICA"

*The World is always struggling to express itself*
*–to make clear its hopes and sorrows and give them voice.*
*It is always seeking the means, and it will delight*
*in the individual who can express these things for it*
–Theodor Dreiser–

# II. LA EXPERIENCIA DEL ORDEN SEGÚN LOS FASCISMOS[1]

## DIAGNÓSTICOS DE LA DECADENCIA

Para cerrar su discurso de fundación de Falange Española, decía José Antonio Primo de Rivera: "Nuestro sitio está al aire libre, bajo la noche clara, arma al brazo, y en lo alto las estrellas. Que sigan los demás con sus festines. Nosotros, fuera, en vigilancia

[1] La discusión acerca de cuál es el mejor término para referirse a las manifestaciones de la derecha radical de entreguerras es compleja y entreverada; da la sensación, incluso, de que podría ser interminable. No es mi intención tomar alguna postura. Utilizo el término "fascismo" por razones prácticas. Decir "totalitarismo" puede evocar, no sólo el radicalismo de derecha, sino el régimen estalinista. Ahora bien, al emplear el plural no sólo incluyo, como otros, al caso italiano; utilizo "fascismos" como un término genérico que abarca el nacionalsocialismo y el falangismo (Enzo Traverso, *El totalitarismo. Historia de un debate*, trad. Maximiliano Gurian, Buenos Aires, Eudeba, 2001, p. 165). Es conveniente hacerlo así, porque mi intención es mostrar que hay en los tres casos un núcleo común de mitos y alegorías, que comparten un lenguaje, un estilo político. No tendría mucho sentido emplear términos que hicieran énfasis en las diferencias, aunque, por supuesto, es importante indicarlas.

tensa, fervorosa y segura, ya presentimos el amanecer en la alegría de nuestras entrañas".[2]

No es accesorio el sentimentalismo afectado de este fragmento, tan breve como ilustrativo. Sus palabras quieren conmover. Al exaltar el heroísmo de sus cohortes, el líder de Falange quería convencerlas de que los sacrificios por venir valdrían la pena, de que recibirían en retribución, ya lo verían, algo más encomiable que el ansia de "festines". Qué pueda ser esa otra cosa, más virtuosa, no es posible saber, pero se intuye su cercanía. Lo cierto es que la alegría verdadera está en otra parte. La realidad que merece vivirse no es ésta, mientras más lejano se encuentre uno de ella, mejor. Es preferible estar desnudo bajo las estrellas que al abrigo de los placeres falsos. Cuanto más ajeno sea el falangista a las construcciones efímeras del mundo, tanto más virtuoso se mantendrá. Así, al llegar el derrumbe inminente, permanecerá inmaculado y sus ojos podrán ver lo eterno cuando lo tengan enfrente.

Aparecen ya, de manera muy acabada, algunos de los rasgos típicos de la actitud fascista. La queja plañidera, la sensación de que el mundo es extraño, ajeno, distante, de que hay una barrera infranqueable entre el hombre y el orden circundante; están en las palabras de José Antonio Primo de Rivera, en las de Hitler: "...ya nada se encuentra arraigado entre nosotros. Todo es externo, fluye ante nosotros... Toda la vida se destruye por completo".[3] Hay una sensación de desolación, pero, sobre todo, está presente la queja, de tono casi patético, según la cual el

[2] *Dignidad humana y justicia social. Discursos y escritos*, Madrid, Ediciones del Movimiento, 1972, p. 17.

[3] Cit. por Ernst Nolte, *El fascismo en su época*, trad. María Rosa Borrás, Barcelona, Península, 1967, p. 462.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

hombre está constreñido; si otras fueran las circunstancias, uno podría ser más. Como si en el fuero interior, en el "yo" más profundo y auténtico, hubiera algo oculto, palpitante, llamado a la grandeza, que no puede expresarse en un orden materialista, mediocre y artificial. Esa virtud que se tiene por suprema está condenada, no obstante, a permanecer enclaustrada entre muros fríos.

Seguramente, para el fascismo, no había ejemplo más vívido de la artificialidad que la política. Dicho con mayor precisión, nada, como la política de la democracia liberal, podía sintetizar lo peor del mundo que los fascistas experimentaban. A Primo de Rivera, los procedimientos del orden democrático liberal parecían insuficientes y burdos: "Venía a resultar que el sufragio, esa farsa de las papeletas entradas en una urna de cristal, tenía la virtud de decirnos en cada instante si Dios existía o no existía, si la verdad era verdad o no..." (p. 11). Al preconizar la razón y la duda, el liberalismo había terminado por discutirlo todo, hasta lo más esencial del destino patrio. Y qué decir del socialismo, con su desdén por lo espiritual, su afán de someter lo más elevado que tiene el hombre al interés de clase, a la lucha constante, al triunfo de unas pasiones monetarias sobre otras. En su falta absoluta de fe, liberalismo y socialismo alimentaban por igual el escepticismo popular: "El socialismo (...) no ve en la Historia sino un juego de resortes económicos: lo espiritual se suprime; la Religión es un opio del pueblo; la Patria es un mito para explotar a los desgraciados... Y el socialismo (...) nos trajo, por otro camino, lo mismo que el liberalismo económico: la disgregación, el odio, la separación, el olvido de todo vínculo de hermandad y solidaridad entre hombres".[4] No eran mejores los

[4] Cit. por Joan Maria Thomàs, *Lo que fue la Falange*, Barcelona, Plaza y Janés, 1999, p. 29.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

partidos políticos, que, ávidos de votos y dineros, no dudaban en injuriar, calumniar, faltar a la verdad:

> Los partidos están llenos de inmundicias... Nacen el día en que se pierde el sentido de que existe sobre los hombres una verdad, bajo cuyo signo los pueblos y los hombres cumplen su misión en la vida... ¿Vosotros conocéis alguna cosa seria y profunda que se haya hecho alguna vez con un programa? ¿Cuándo habéis visto vosotros que esas cosas decisivas, que esas cosas eternas, como son el amor, y la vida, y la muerte, se hayan hecho con arreglo a un programa? Lo que hay que tener es un sentido total de lo que se quiere... (p. 27).

En el centro de esta crítica del orden político se encontraba el antimaterialismo, la idea de que la sociedad y sus instituciones habían perdido de vista todo fin que pudiera trascender el provecho capitalista.[5] El fascista miraba la política con desencanto, como producto de una humanidad que había dejado escapar toda meta espiritual. En un orden dominado así, sórdidamente, por el materialismo, no había lugar para el alma. El resultado era una "vida turbulenta y desagradable", según la describía Primo de Rivera (p. 12).

No podría ser de otro modo. En un orden impersonal, racional, materialista, los hombres no pueden mostrar lo que "realmente son". En política, los individuos se ven arrojados a una brega incansable por defender sus intereses, pero, en las oscuridades de su corazón, su genio, su valentía, la grandeza de su "yo

[5] Zeev Sternhell, *Neither Right nor Left. Fascist Ideology in France*, trad. David Maisel, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 214.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

verdadero" está sojuzgada. Lo que las personas representan en la vida pública es algo muy otro de lo que "en realidad" son.

Pero hay más. El discurso fascista postula la existencia de alguna verdad eterna, un espíritu colectivo, un sentido total que es accesible a los hombres en este mundo. Sea cual fuere el nombre que adopte, es, en todo caso, una fe compartida por cierto grupo más o menos amplio. Importa hacer notar que ese espíritu es parte integral del "yo profundo", de éste proviene y a él moldea, a un tiempo. Es, por así decirlo, aquello que los miembros de cierta colectividad comparten desde su intimidad, un lazo intersubjetivo, la "unidad de destinos que convergen en lo universal".[6]

Cuando el espíritu de la comunidad ha escapado a las instituciones y las leyes, se cae en la anarquía. Cuando falta esa fuente de autenticidad, la sociedad es artificial, el hombre no se reconoce en el orden: ambos se oponen. Ávido de unidad, de fraternidad en su intimidad oculta, el individuo es llevado a la lucha egoísta, interesada, en el espacio público. En el materialismo de la democracia liberal, el hombre se encuentra desconsoladamente solo, escindido. Todo cuanto divide y separa contamina.[7]

Aunque la política era el ejemplo más inequívoco de la corrupción del orden vigente, la decadencia se extendía por toda la civilización occidental. Antes que cualquier cosa, el fascismo despreciaba la vida y cultura burguesas. Materialismo y burguesía eran sinónimos, el conformismo y la debilidad moral su más aberrante consecuencia. Buen ejemplo es el desprecio de

[6] Thomàs, *op. cit.*, p. 37.

[7] Eugen Weber, *Varieties of Fascism*, Princeton, Van Nostrand, 1965, pp. 80-83.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Primo de Rivera por los "señoritos" aristócratas y burgueses, que habían apoyado la dictadura de su padre, el general Miguel Primo de Rivera, para abandonarlo cuando dejó de convenir a sus intereses. El "señoritismo" era, en suma, el adormecimiento de la verdadera voluntad, la disposición a sacrificar las metas espirituales más elevadas por la avidez del beneficio material.[8]

Puesto que el materialismo burgués había conquistado el Estado, las instituciones parlamentarias y el orden político en general eran obstáculo para el surgimiento de la "realidad profunda". No era, pues, que las instituciones de la democracia liberal fueran disfuncionales pero perfectibles, sino que todo compromiso y negociación política sólo podían ser sucios, pues el orden era de suyo corrupto, infectado como estaba por los valores burgueses. El materialismo tiraniza sutil, casi imperceptiblemente, soslayando lo que el hombre "realmente es". En la democracia liberal, materialista, la política oprime. La libertad que ofrece es espuria, artificial, porque el orden, la sociedad, el Estado, todo, también lo es.

En este punto, artificial debe de entenderse en su sentido literal, como lo opuesto a lo natural. No es casual la frecuencia en este tipo de discurso del elogio a la naturaleza, que adquiere una imagen muy distinta, digamos, a la que tenía en la Ilustración. En el ideal ilustrado, natura, como todo cuanto mora el exterior del hombre, como su interior mismo, está regida por leyes idénticas, extrínsecas e inmutables. La conducta, el paraje agreste y la urbe civilizada se reducen en su unidad; todo responde a las mismas normas universales, que encuentran su origen en la ra-

[8] Stanley G. Payne, *Falange. A History of Spanish Fascism*, California, Stanford University Press, 1961, *passim*; en adelante, *Falange*...

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

zón y por ella se revelan.[9] Se veía, incluso, la ciudad con cierto aire alabancioso, como triunfo de la razón, lo natural transformado a fuerza de descubrir el misterio de sus principios. La visión fascista es mucho más cercana a la idea romántica de una naturaleza que, lejos de ser fría y mecánica, regida por leyes inquebrantables, impersonales, es espontánea, llena de fuerza vital.[10] Dotada de valores, de alma y emociones incluso –en un paganismo pasado por el tamiz del romanticismo–, se encuentra más cercana al hombre que el orden grisáceo e impersonal de la burguesía. Para eso sirve aquí natura, como un refugio de la corrupción y el artificio de la civilización. Si en ésta la personalidad se siente olvidada y ajena, en aquélla encuentra calidez, incluso correspondencias íntimas. Decía José Antonio Primo de Rivera:

> Tenemos mucho que aprender de esta tierra y de este cielo de Castilla (...) que es la tierra que no es el color local, ni el río, ni el lindero, ni el altozano, (...) la tierra como depositaria de valores eternos, la austeridad en la conducta, el sentido religioso en la vida, el habla y el silencio, la solidaridad entre los antepasados y los descendientes. Y sobre esta tierra absoluta, el cielo absoluto (...) tan azul, sin celajes, tan sin reflejos, verdosos de frondas terrenas, que se dijera que es casi blanco de puro azul (p. 20).

[9] Ernst Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Ímaz, México, FCE, 1997, pp. 54-113.

[10] Isaiah Berlin, "La revolución romántica: una crisis en la historia del pensamiento moderno", *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, trad. Pedro Cifuentes, Madrid, Alfaguara, 2000, pp. 247-279; en adelante, "La revolución romántica...".

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

La naturaleza es aquí algo más que un mal recurso literario. Hay en ella algo encomiable. Castilla parece no conocer las divisiones y las pugnas. Evoca un orden armónico y espontáneo, en que cada uno de sus elementos tiene un lugar. El fascismo admira la naturaleza por la supuesta autenticidad de su orden, porque todo en él se organiza con arreglo a "valores eternos".

La idea se lleva al extremo en el nacionalsocialismo. Para la ideología völkish –a la que el nazismo debe mucho de su cosmovisión–, la escena bucólica no sólo tenía alma y personalidad, las compartía con el carácter íntimo del hombre.[11] Se veía en las noches glaciales del paisaje alemán, en sus robles altos y poderosos, una transustanciación del físico hercúleo del teutón, de su mirada fiera y adusta. La aridez polar de los inviernos era expresión del severo temperamento germánico, con la austeridad de su proceder, con su talante recio, sobrio, laborioso. Para los nazis, la espesura impenetrable de los bosques de Alemania, junto con todas las barreras de su topografía, eran la mejor representación del aislamiento en que se había mantenido la raza aria para conservar su pureza. En la naturaleza, los alemanes podrían encontrar una experiencia emocional compartida, vínculos atávicos comunes que diluirían toda distancia subjetiva entre el hombre y su entorno.[12] El fascismo italiano, influido por el futurismo de Marinetti, era menos proclive a echar mano de las alegorías naturalistas. Sin embargo, se veía en la imagen de un organismo lo que debía ser el orden de la nación fascista. Así lo

[11] George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*, Nueva York, Universal Library, 1964, pp. 15-20.

[12] Simon Schama, *Landscape and Memory*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1995, pp. 81-85.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

manifestaba la Carta Laboral del régimen de Mussolini, de 1927: "La nación italiana es un todo orgánico, con vida, propósitos y medios de acción superiores en poder y duración a aquellos de los individuos (...) de que está compuesto. Es una unidad moral, política y económica, que se realiza integralmente en el Estado fascista".[13]

Ya en el organismo, ya en la naturaleza, el fascismo creyó encontrar un orden en que las partes no se sienten ajenas a la totalidad, sino que participan activamente en el todo. Organizados en torno de algo superior, los componentes no podrían entrar en conflicto unos con otros. Allí se encontraría un orden ejemplar, armónico y auténtico, opuesto siempre al desorden y materialismo de las ciudades burguesas, alimentadas de caos y desarraigo. En las antípodas de este estado de cosas falso, artificial, estaba aquél otro, natural y auténtico, en que el hombre ya no tenía que sentirse escindido. Frente al orden decadente, era ya visible uno virtuoso.

[13] Cit. por Eugen Weber, *op. cit.*, p. 74. Marinetti buscaba con su vanguardia artística echar por tierra la estética burguesa. Escribió, en su *Manifiesto futurista* de 1909: "La literatura ha magnificado hasta el presente la inmovilidad reflexiva, nosotros queremos exaltar el movimiento agresivo, el insomnio febril, el paso gimnástico, el salto peligroso, la bofetada y el puñetazo... Declaramos que el esplendor del mundo se ha enriquecido con una nueva belleza: la belleza de la velocidad (...) [del] automóvil rugiendo, que parece correr entre la metralla..." Pero la máquina era objeto de culto, no por su funcionamiento mecánico e impersonal, sino por su energía, su dinamismo y velocidad, que evocan al instinto y la intuición, al movimiento febril de la voluntad. Los fascistas italianos podían encontrar también en las máquinas lo que otros sólo en la naturaleza (Zeev Sternhell, Mario Sznajder y Maia Asheri, *El nacimiento de la ideología fascista*, trad. Octavi Pellisa, México, Siglo Veintiuno, 1994, pp. 38-40).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

El mundo aparece en la imaginación fascista como algo impuro, pero, más que la sensación de que la civilización está en descomposición, es típico de su discurso el lugar donde ubica los orígenes de tal contaminación. Porque, aunque el vicio y la corrupción puedan provenir de fuentes diversas, según el fascismo de que se trate, aparecen siempre como algo externo, artificial. El judío, el gran capital o el burgués, son agentes extraños al "orden verdadero", gérmenes, por así decirlo, que se han inoculado en la comunidad para alterar su armonía natural. Al orientar su acción por principios distintos –egoístas, burgueses, materialistas– de los que rigen a la colectividad original, estos intrusos han roto la reciprocidad del orden. La corrupción se extiende por la nación como el cáncer por los órganos del cuerpo. El francés auténtico, lo mismo que el alemán, el italiano, el español, se siente ajeno al orden circundante, porque lo dominan fuerzas antinaturales. No obstante, hay algo ennoblecedor en la enfermedad como la ven los fascismos, muy próximos en eso a la sensibilidad del romanticismo. La carne podrá marchitarse, pero el alma se ensancha y alcanza lo sublime a medida que va muriendo el cuerpo, portador de placeres groseros. El fascista, al hacerse consciente de la corrupción del orden, adquiere en su aislamiento un carácter espiritual más elevado, se mantiene indiferente a los deseos banales y preserva inmaculada su virtud.[14]

[14] La enfermedad romántica por antonomasia era la tuberculosis que, según se pensó durante buena parte del siglo XIX, resultaba de una vida interior agitada, de un cúmulo de pasiones y deseos a los que una sociedad fría imponía el yugo de la represión. En la palidez y en la indolencia del enfermo se veía el reflejo de un alma pura y espontánea, que declaraba su virtud en la aceptación de su destino trágico, que se ponía así moralmente por encima de un orden externo que le había

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

En el nacionalsocialismo, el antisemitismo ilustraba cómo operaba la metáfora de la enfermedad. Se trataba de algo más que la manifestación más irascible de un viejo prejuicio. Desde el mirador de la racionalidad nazi, en la figura del judío se corporeizaban las causas de la ruina moral de Alemania. Era el artífice de un orden impersonal y materialista, el rostro impuesto a un cosmos opresor, oscuro e inasible. La decadencia no era otra cosa que resultado de la "judaización del pensamiento": el predominio de las finanzas, las sociedades anónimas, la economía despersonalizada, atributos todos, siempre según el nazismo, de la cultura hebrea. En suma, el judío era el epítome de los valores de la civilización burguesa, carentes de todo vínculo con la tierra y la nación germánicas, opuestos incluso al trabajo manual, físico y vigoroso característicos del pueblo alemán. Al imponer la lógica del materialismo, la judería terminó por oprimir la autenticidad de la nación germana. La enfermedad era el materialismo, el judío su portador: "...el descubrimiento del virus judío es una de las mayores revoluciones que se han realizado en el mundo. La lucha que nosotros realizamos –prosigue Hitler, citado por Nolte– es de la misma naturaleza que la que Pasteur y Koch llevaron a cabo. ¡Cuántas enfermedades hallan su origen en el virus judío...! Sólo recuperaremos de nuevo la salud si eliminamos a los judíos" (p. 474).

Es lo antinatural que amenaza con la destrucción. La naturaleza última de la patria, de la nación, de la raza es, por auténtica, virtuosa. Para los fascistas italianos, el Partido Socialista era

---

sentenciado, injustamente, a la muerte (Susan Sontag, *La enfermedad y sus metáforas*, trad. Mario Muchnik, Madrid, Punto de lectura, 2003, pp. 29-42).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

una división del ejército ruso, que no titubearía en entregar el grandioso destino espiritual de Italia, y el de toda Europa, al materialismo internacional del marxismo soviético.[15] Más esperanzado se sentía José Antonio Primo de Rivera de pensar que en España, donde las influencias contaminantes, extranjeras, del liberalismo, el capitalismo y el marxismo habían sido más débiles que en el resto de Europa, aún se preservaban "una serie de valores intactos".[16] Pero cuando Manuel Azaña triunfó en las elecciones de 1936, del optimismo de Primo de Rivera apenas quedaron visos: "Rusia, a través del partido comunista, que rige con sus consignas y con su oro, ha sido la verdadera promotora del Frente Popular español. RUSIA HA GANADO LAS ELECCIONES... El riesgo de ahora es exactamente equiparable al de una invasión extranjera... Las consignas vienen de fuera, de Moscú. El sentido del movimiento que avanza es radicalmente antiespañol. Es enemiga de la Patria... la invasión de los bárbaros" (p. 61).

Proletarios, judíos, capitalistas, migrantes, burgueses, todos tenían para el fascismo dos cosas en común. Primero, que eran materialistas, desarraigados, ajenos por entero a la comunidad natural; segundo, que ello no obstaba para que se perfilaran como los personajes que decidirían el futuro de la nación y del mundo. De ahí el anticosmopolitismo del fascista, que mejor quedaba ilustrado con su desdén hacia la urbe burguesa. Cabe insistir en la imagen, por un lado, de ciudades confusas, impredecibles, sin mínimas certezas, anegadas en extraños en movimiento constante; por el otro, la naturaleza pura, armónica y estable, pero asediada siempre por el crecimiento urbano.

[15] Sternhell, Sznajder y Asheri, *op. cit.*, p. 332.
[16] Thomàs, *op. cit.*, p. 53.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

El fascista experimentaba un mundo que, poblado de demonios, parecía intolerablemente amenazador, acechado siempre por fuerzas oscuras, siniestras. Es uno de los rasgos más notables del fascismo su paranoia, exageradamente medrosa ante un mundo que le parece por entero desordenado y ha escapado a su control. Hay una visión de la virtud por demás curiosa en este estilo de pensar. Mientras que la pureza moral se ve como el motor de la historia, al menos de la comunidad natural, para el fascismo el mundo circundante está plagado de vicio. La grandeza reposa en las oscuridades del corazón, siempre amenazada por el orden social, con sus seducciones groseras y su mirada indiferente. Pero hay más. A cada esfuerzo de los miembros auténticos del orden natural de sobresalir mediante el ejercicio de su virtud intrínseca, se opone una mala acción del contrario; a cada intento de llevar al mundo externo la moral superior, la "barbarie" contrapone su influjo secreto para mantenerla derrotada. He ahí la causa de la decadencia.

Pero falta algo por explicar, una paradoja inquietante siempre presente en la actitud fascista. El hombre posee cualidades que lo hacen moralmente superior, es fuerte, valeroso, heroico. Al mismo tiempo, en un tono lastimero, casi patético, el individuo que el fascismo imagina se siente solo, abandonado a su suerte, limitado. Del otro lado, el judío, el gran capitalista, el burgués materialista o el bolchevique, son "bárbaros" mezquinos, afeminados, corruptos, conformistas, dispendiosos, faltos de carácter. Resulta que aquellos que en apariencia eran moralmente débiles, que poseían características que, en principio, los incapacitarían para alcanzar el poder, adoptan dimensiones casi demoníacas; son capaces de conspirar, de oprimir al hombre auténtico, de decidir su destino. El judío, decía Hitler, es el "que mueve los hilos del destino de la humanidad". El parlamento,

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

esa institución "sucia y falsa como el mismo judío", era sólo un instrumento para la consecución del objetivo hebreo: "indiscutiblemente, la difusión de un Estado judaico imperceptible, en forma de suprema tiranía central sobre todo el mundo".[17]

Es lo que Theodor W. Adorno llamó el "pensamiento psicótico" del fascista, esa sensación paranoica de asedio constante, de persecución infatigable de la virtud por el vicio. Es la idea de que, detrás de una realidad aparentemente apacible, fuerzas demoníacas, vinculadas todas entre sí, poseedoras de un poder absoluto, tejen una conspiración trascendental. Frente a la omnipotencia casi mágica de las fuerzas oscuras, contrasta la carencia absoluta de poder del virtuoso.[18]

El mismo sometimiento de la virtud sucede en el plano internacional. En el discurso fascista, la nación "auténtica" aparece debilitada y humillada; virtuosa, no ocupa el lugar mundial que merecería si el orden fuera otro, más justo. Los fascistas italianos no ahorraban palabras en mostrar que las verdaderas diferencias de clase, las relaciones de opresión, no ocurrían dentro de un país, sino entre un puñado de naciones desarrolladas, materialistas, plutocráticas, capitalistas, y los pueblos por ellas explotados, colonizados y en consecuencia atrasados. Mussolini era ejemplar, al insistir en que la Primera Gran Guerra había sido el esfuerzo del espíritu nacional italiano por ubicarse en el lugar mundial que le correspondía, honorable lucha que había fracasado por un tratado de paz deshonroso, concertado entre un grupo de países mafiosos ante todo interesados en preservar los

[17] Cit. por Nolte, *op. cit.*, pp. 462-464.

[18] Theodor W. Adorno *et al.*, *The Authoritarian Personality*, Nueva York, Harper & Row, 1950, *passim*.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

beneficios de su capitalismo. No muy distinta era la obsesión de Primo de Rivera por ver a la patria española arrendar el destino europeo.[19] Según Joseph Goebbels, habían sido los aliados, "gente rica, guiados por una plutocracia refinada e insaciable", quienes habían empujado a Alemania a la Segunda Guerra Mundial: "Nuestros enemigos pueden ser piadosos, porque tienen en abundancia lo que necesitan para vivir. Alguna vez lo adquirieron, no por medios píos, sino mediante la fuerza. Ahora ellos lo tienen todo y nosotros no tenemos nada".[20]

Entre los individuos como entre las naciones, el fascismo quería cambiar unas relaciones de poder que resultaban, insensatamente, en el imperio de la debilidad moral sobre la virtud auténtica. El absurdo se disipa si se trae a la mente un rasgo de la actitud fascista en que ya he insistido, la idea de la contaminación del orden. En efecto, en un estado de cosas corrupto y antinatural, la virtud sólo podía llevar a la derrota. El triunfo de la civilización burguesa había permitido que tomaran el poder quienes carecían de cualidades heroicas y nobles. En un mundo impersonal, orientado por los valores del materialismo y la razón calculadora, sólo la mezquindad, la división y la lucha constante podían triunfar. Allí, el vicio era grácil, sus movimientos lábiles

[19] Stanley G. Payne, *El fascismo*, trad. Fernando Santos Fontenla, Madrid, Alianza, 2001, pp. 13 y 29.

[20] "The true meaning of the War", en Roger Griffin (ed.), *Fascism*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 159. Sobre la Segunda Guerra Mundial, decía el Duce: "Esta lucha gigantesca es la lucha de países pobres, densamente poblados contra aquellos que causan hambre y ferozmente preservan el monopolio de toda la riqueza y el oro de la tierra. Es la lucha de pueblos fértiles y jóvenes contra aquéllos que se han vuelto estériles y están destinados a declinar" (Benito Mussolini, "People of Italy! Run to Your Arms", en *ibidem*, p. 82).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

podían permanecer ocultos, inaccesibles al entendimiento de los buenos hombres; no así las virtudes que, torpes y confusas, tenían que guarecerse en la ciudadela de la intimidad.

El argumento parece, por circular, inadmisible: agentes externos han contaminado el orden, pero esto no habría sido posible si la decadencia del artificio humano no les hubiera permitido ejercer su influjo con libertad. Poco importa. La idea sirve para justificar el desprecio de una realidad que para el fascista es del todo ajena, confusa e inconexa, pero sobre todo opresiva.

En este sentido, la ideología fascista pareciera provenir de una mente esquizofrénica. La realidad le parece ficticia, artificial y el orden, por curioso que parezca, un "caos". No podía ser de otro modo; donde predominan los débiles hay en realidad un desorden. Sólo así se podría explicar el fascista el dominio avasallador de la virtud por el vicio. El orden está en otra parte y la realidad auténtica es siempre otra, insisto, más "profunda".

Acaso de ahí provenga el radicalismo peculiar de la ideología fascista, de eso que Hannah Arendt llamó la "pérdida del sentido de la realidad". Porque se da el caso, extrañísimo, de un pensamiento político que ya no trata de explicar la realidad, sino de hacerla a un lado con gesto desdeñoso y exponer las causas de su falsedad.[21] De ahí, también, el irracionalismo arraigado de esta actitud. De nada sirve una razón falsa y superficial en un mundo que desorienta y opaca la mente. Los intelectuales, por ejemplo, son despreciables porque no hacen sino complicar y confundir las cosas que en realidad son sencillas; ingenuamente,

[21] *Los orígenes del totalitarismo*, trad. Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1999, *passim*; en adelante, *Los orígenes*...

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

siguen métodos de pensamiento impuestos por reglas falsas, caóticas, que a nada llevan. La intuición tiene primacía sobre la razón, porque tiene más probabilidades de acercarse a esa "otra realidad", más profunda. Si ésta gobernara, todo sería evidente y ningún aspecto del orden escaparía al sentido común del hombre.

Todo cuanto apareciera alejado de la realidad corrupta adquiría hálito de santidad. "¿No sabes que por su naturaleza el genio es una víctima ofrecida al apetito de la enorme bestialidad, para que ésta, devorándola, se haga de siglo en siglo menos bestial? ...Es necesario pagar la grandeza interna y la gloria eterna con la miseria externa".[22] Lo que Papini elogiaba era la "virilidad", casi se podría decir, del anacoreta, su voluntad inquebrantable de renunciar a los beneficios materiales de una civilización corrupta con tal de preservar el genio o la grandeza intrínsecos. En la lógica del fascismo, sólo era posible rescatar lo más elevado que tiene el hombre manteniéndolo ajeno, distante del orden y

[22] Giovanni Papini, *Virilidad*, trad. Atilio Dabini [s/l], Las Grandes Obras, 1923, p. 3. Antes de la Primera Guerra Mundial, Papini, con pluma prolífica, fustigó los materialismos y promovió el ingreso de Italia a la guerra, como medio de regeneración nacional. No menos insistente fue en su búsqueda de una nueva estética patriótica, capaz de renovar la moralidad y la clase política italiana, que creyó encontrar en el fascismo. Como miembro de la Academia Italiana, dedicó, en 1937, su *Historia de la literatura italiana* "al Duce, amigo de la poesía y de los poetas", a quien declaró regenerador de la nación en su apología del régimen fascista, *Italia mía*, de 1939 (Griffin, *op. cit.*, p. 23). No obstante, sería cuando menos miope definir como fascista a Papini, un escritor más enamorado de la polémica que comprometido con alguna ideología, cuya pasión intelectual le llevó a defender las posturas más dispares. Estuvo al lado de Marinetti en los inicios del futurismo; se decía lo mismo pragmatista que romántico, ateo que anarquista y, pasado su arrebato fascista, se convirtió a un catolicismo místico, extático.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

cuanto más mejor. Por eso, el sacrificio era redentor y encomiables la renuncia y el apartamiento. José Antonio Primo de Rivera elogiaba la ética del ascetismo, porque "cuanto más se es, más hay que ser capaz de dejar de ser (...) el ocioso, convidado a la vida sin contribuir en nada a las comunes tareas, es un tipo llamado a desaparecer en toda comunidad bien regida" (p. 202).

Así también, lo que pareciera más ajeno a la racionalidad habitual, más auténtico y natural se antojaba al fascismo. De ahí su bien conocida estética, la evocación de aspectos místicos en su simbología y coreografías políticas. Su elocuencia, sus alusiones a la fe y al espíritu, apuntaban al ensalzamiento de la fuerza interna, de un "yo" verdadero estrechado hasta la asfixia por una sociedad moralmente en ruinas.

Falange Española fue creada, en 1933, como un "movimiento poético" que recurriría al sentimiento estético, al "generoso instinto". Su líder no ocultaba su pretensión de dar a la organización un atractivo literario; más que los problemas políticos del día, le preocupaba encontrar el tono apropiado, "a vocabulary of mystical exaltation, sacrifice and violence, national mission and emotional revolution", como dice Stanley G. Payne en su estudio de *Falange*... (pp. 31-51). El tono lírico tampoco faltaba en el fascismo italiano, ni el culto a fuerzas oscuras y misteriosas, mucho menos la evocación de pulsiones profundas, la intuición, emoción y el entusiasmo, que constituyen la "realidad y la verdad de las cosas", refieren Sternhell, Sznajder y Asheri en la obra ya citada (pp. 8-12). George L. Mosse cuenta la admiración de Hitler por un vagabundo famoso, Alfred Shuler, que por las callejas de Viena decía recibir revelaciones místicas sobre el flujo del cosmos y de cómo éste había dotado al pueblo alemán de un destino grandioso (pp. 77-84). No es difícil imaginar por qué Hitler frecuentaba las tertulias esotéricas de Schuler;

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

un olvidado por la sociedad que, de súbito, recibía iluminaciones, atisbos de la verdad eterna, era la encarnación justa de la actitud que describo aquí.

Hasta este punto, el diagnóstico fascista del orden parece de un pesimismo inconsolable. El hombre se siente solo, ajeno por entero a un orden distante y opuesto a lo que "realmente es". Como si la virtud hubiera escapado del mundo, porque lo domeñan valores extraños, burgueses, materialistas, divisivos, que confinan la grandeza del hombre y del orden natural a los rincones más ocultos de la intimidad. El individuo no puede decidir su destino en el ámbito público, dominado por la lucha despiadada de intereses egoístas. Al abandonar todo principio supremo, el orden político de la democracia liberal transforma a los hombres en algo que no son; los separa, al perder de vista el "espíritu", el "genio", el "destino" común que los ata en su subjetividad.

La política oprime pero, más aún, ayuda a perpetuar la corrupción, hace la decadencia sempiterna. Porque el liberalismo, al propiciar la falsa tolerancia del escepticismo, debilita, hace a la comunidad incapaz de defender su autenticidad de la invasión de agentes externos. Refiere Ernst Nolte cómo Hitler atribuía la derrota de Alemania en la Gran Guerra, a que no combatió primero la infección que la asediaba en casa; tuvo vergüenza de eliminar a "diez o quince mil de estos diezmadores hebraicos de pueblos, mediante el gas", a cambio de lo cual perecieron cientos de miles en el frente (p. 474). ¿Cómo las huestes iban a defender del paludismo el hogar, si ellas mismas estaban contagiadas de él, de las ideas humanitarias y democráticas?

La crítica fascista del orden es siempre desmedida, con frecuencia parece demencial. Pero su desprecio de la realidad es todo menos desesperanzado. En un mundo así de amenazante, donde la virtud sólo puede existir oprimida, hay dos opciones:

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ser derrotado o salir vencedor. Claro está, para que esto último ocurriera había que transformar radicalmente el mundo, derrumbar la realidad artificial para que otra, espontánea y profunda, emergiera. La enfermedad del orden es el anticipo de su deceso próximo, pero está también presente la esperanza proveniente del espíritu romántico, según la describe Sontag: "...la idea de que, ante la propia muerte, la gente se hace más consciente" (p. 48). La patología puede no ser irreversible, si el espíritu se eleva sobre las circunstancias y logra detectarla a tiempo, extirpar sus causas. Si la muerte es inminente, queda esperar un nuevo nacimiento, inmune a las antiguas afecciones. El optimismo revolucionario se alimentaba de la sensación de que el estado de cosas vigente declinaba inexorablemente, de que la decadencia había llegado a un punto del que ya no podía haber retorno.[23]

La revolución parecía irremisible, una consecuencia lógica de la decadencia. El pesimismo cultural alimentaba al optimismo furioso. Había delante de las ruinas de la civilización, según Goebbels, otra nueva: "La revolución no comenzó aquí. Sólo fue llevada a su conclusión. En el fondo, es la lucha por la existencia de un pueblo que, abandonado a sus viejas formas de vida cultural y valores desgastados, estaba destinado a colapsarse... Todo nacimiento trae consigo dolor. Pero en el dolor hay ya la alegría de una nueva vida... Nuestra era es también un acto de nacimiento histórico, cuyas punzadas encierran en sí la alegría

[23] Así aparecía, en la mente de Jünger, la imagen del cataclismo: "De este punto en adelante las estrellas que nos rodean se sumen en un centelleo furioso, los ídolos se destrozan en pedazos de arcilla, y todo lo que hasta ahora había tomado forma se funde en mil calderas para forjarse en nuevos valores" ("The Great War: Father of a New Age", en Griffin, *op. cit.*, p. 108).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

de una vida más rica por venir... Estamos siguiendo el camino que nos fue asignado y no podemos mirar atrás o desviarnos de él" (p. 134).

Sobre el contenido de esa nueva civilización, los fascismos tenían diferencias irreconciliables. En buena medida, esto se debía a que todos querían lograr revoluciones auténticas, nacionales, específicas a la comunidad natural de que se tratara. Pero algo tenían en común y acaso en ningún lugar quedó mejor expresado que en la carta que los editores de *L'Ordre Nouveau*, revista francesa de inclinaciones nacionalsocialistas, enviaron en 1933 a Hitler, para felicitarle por su triunfo: "En el estado de decadencia en que un mundo al que resulta odiosa toda disciplina se está deslizando, porque el orden interno no corresponde más con el orden externo, su protesta tiene mucha validez".[24] La revolución fascista podía significar muchas cosas, pero había algo que no podía ser: materialista, ni liberal ni marxista, nada que implicara el triunfo divisivo de unos intereses económicos sobre otros; y otra característica había por fuerza de tener: la fascista tenía que ser, antes que todo, una revolución sentimental.

## Una revolución sentimental

En el periodo de entreguerras europeo, no faltaban razones que alimentaran esa visión revolucionaria del fascismo, en que se

[24] Los editores de la revista, Robert Aron y Arnaud Dandieu, estaban en desacuerdo con los métodos del nazismo, pero pensaban que había que "dejar de lado por el momento la cuestión de... los excesos y las brutalidades..., [pues] toda revolución insuficientemente preparada está acompañada de brutalidades y excesos". Actitud, según Sternhell, muy difundida en Francia y en Europa en general (*op. cit.*, pp. 282-284).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

entremezclaban la crítica del orden de pesimismo absoluto, con un optimismo jovial hacia las cualidades morales. La Gran Guerra parecía ser premonitoria de la destrucción inminente de un orden que se antojaba ya insostenible.[25] Pero no sólo eso, el derrumbe de la civilización parecía presagiar la llegada de "algo nuevo". Decía Benito Mussolini: "Son sorprendentes esos individuos que, en su candor, todavía se aferran desesperadamente a los viejos esquemas mentales. Pierden el tren. El tren pasa, ellos se quedan en el andén, el rostro con una expresión vacilante entre el embotamiento y la cólera. Las palabras república, democracia, radicalismo tienen tan poco sentido como la palabra socialismo..."[26]

No era para menos. Los fascistas creían presenciar el nacimiento de un "hombre nuevo", dotado con una "nueva ética". La Primera Guerra había contribuido a alimentar el mito del héroe moderno, poseedor de una fuerza moral avasalladora. No pocos creyeron ver en la experiencia de las trincheras la muestra de que había surgido una nueva estirpe de espartanos, sin clase social, cuya valentía y espíritu de comunidad sería la fuerza vital que llevaría al resurgimiento de la civilización occidental. La "trincherocracia", como le llamó Mussolini, era la depositaria de esos valores que, por largo tiempo soterrados, volvieron a emerger en el frente. Así lo expresaba Jünger:

> Nunca antes una generación había avanzado a la luz diurna de la vida desde arcos tan oscuros e imponentes, como cuando emergió de esta guerra (...) La guerra (...) nos ha martilleado,

[25] Roger Eatwell, "Fascism", en Eatwell y Anthony Wright (eds.), *Contemporary Political Ideologies*, Boulder, Westview Press, 1993, p. 182.

[26] Cit. por Sternhell, Sznajder y Asheri, *op. cit.*, p. 330.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> cincelado y templado en lo que somos... Hijos de una era intoxicada, el progreso se nos aparecía como la perfección, la máquina como la llave de la divinidad... Sin embargo, por debajo del exterior lustroso, debajo de los ropajes en que nos engalanábamos, permanecimos desnudos y toscos como hombres del bosque y de las estepas.[27]

En las trincheras se habían manifestado valores antes ocultos, heroicos: la capacidad de sacrificio, la disposición a abandonar toda comodidad material, la vida incluso, en defensa de elevadas metas colectivas. Todo ello llevó a Giovanni Gentile, el principal filósofo del fascismo italiano, a afirmar que había surgido una nueva actitud vital, que así sintetizaba: "La vida es fatiga, es esfuerzo, es sacrificio, es trabajo duro, es una vida que, bien lo sabemos, no es para divertirse: no hay tiempo para el regocijo... Ante nosotros siempre yace un ideal a realizar: un ideal que no nos permite descanso".[28] Había la idea de que esta nueva moral anidaba en las almas de una generación joven y viril, que se oponía al orden conformista, decrépito, de la burguesía senil. Era recurrente la imagen de un conflicto generacional impulsado por los bríos de los "nuevos hombres" formados por la escuela de la guerra, donde habían aprendido el heroísmo y el sacrificio, el gusto por el riesgo, la disciplina y la jerarquía. La virtud se liberaría, al fin, de sus cadenas avejentadas.

Los fascistas adoraban la guerra porque, a su ver, en ella esta "nueva ética" encontraba su mejor expresión. La disciplina y el trabajo autoimpuestos en favor de un fin colectivo se podían

[27] "The Emergence of a New Type of Human Being", en Griffin, *op. cit.*, p. 111.

[28] "Fascism as a total conception of life", en *ibidem*, p. 54.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

encontrar en su forma más pura en el campo de batalla. Mussolini pensaba que "sólo la guerra lleva las energías humanas a la cúspide de la tensión y deja la marca de la nobleza en la gente que está dispuesta a enfrentarla... Tal vez es un destino trágico que pesa sobre el hombre [que] sus virtudes fundamentales salgan a la luz sólo en la sangrienta lucha".[29] Por eso, Hitler aseguraba que una paz que durara más de veinticinco años sería perjudicial para cualquier nación.

La violencia purifica porque, al oponerse al racionalismo esclerótico, a la paz conformista y abúlica del burgués, libera la energía vital del hombre. La acción arrojada, emotiva, épica en una palabra, permite que la "realidad profunda" encuentre expresión. La batalla unifica voluntades y concerta acciones en torno de un fin supremo que supera divisiones e intereses materiales. El pacifismo es propio de conservadores y reaccionarios, que se sienten a gusto en un orden falso y decadente. En cambio, con la violencia pura, vital –no la que busca fines materiales– se alcanza la verdadera vida. Principalmente por una razón: en la guerra el hombre ejerce su voluntad o, por decirlo de otro modo, su "verdadero yo". Sobre todo, la guerra simbolizaba, en alguna medida al menos, el orden que el fascismo imaginaba. No era un intercambio azaroso de ráfagas de fusiles, sino una armonía casi perfecta. Pero esta sensación no era exclusiva del fascismo.

Seguramente, muchos regresaban del frente con la impresión de René Char, quien, tras haber participado en la resistencia, lamentaba su regreso a la vida cotidiana republicana, a la "ingrávida irrelevancia de sus asuntos personales", a la "triste

[29] Cit. por Eugen Weber, *op. cit.*, p. 37.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

opacidad de una vida privada centrada en ninguna otra cosa que en ella misma". Lo que más desconcertaba a René Char era la idea de que, de vuelta a la vida pública ordinaria, los antiguos camaradas de armas que se habían unido para derrotar al enemigo común tendrían que dividirse de nuevo, regresar a la vacuidad del conflicto ideológico, para sumirse en polémicas interminables, insidias e intrigas vanas. Todavía en el frente, Char presentía que, con la guerra, podría perder algo invaluable. "Si sobrevivo, sé que me veré obligado a romper con el aroma de estos años esenciales, a desconocer silenciosamente (...) mi tesoro". No era la violencia que infundía nostalgia al poeta, sino la sensación de que, durante la resistencia, había por fin dejado de buscarse descontroladamente, de que allí había logrado dejar de ser insincero y le era permitido "estar desnudo". En la batalla, Char había tenido la sensación de ser libre, no tanto por luchar contra la tiranía, cuanto porque era un espacio suyo y de los otros, en que el destino parecía depender de su propia iniciativa y voluntad de lucha.[30]

[30] Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Nueva York, The Viking Press, 1961, pp. 3-8; en adelante, *Between*... Acaso el mismo, secreto tesoro rememorara el escritor británico Charles Carrington, cuando escribió acerca de la generación que participó en la Primera Guerra: "We are still an initiate generation possessing a secret that can never be comunicated" (cit. por Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory*, Nueva York, Oxford University Press, 1977, p. 115). La exaltación de la comunidad de soldados forma parte de un conjunto de mitos, símbolos y rituales que surgieron durante las guerras mundiales y que, como ha señalado Fussell, fueron necesarios para hacer inteligible una experiencia de novedad grotesca, cuyos terrores habían permanecido hasta entonces fuera del alcance de la imaginación (p. 115). Nadie expresó con mayor franqueza la atracción mística de la guerra que Ernst Jünger:

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

El mismo tesoro añoraba el fascismo, un orden como quería Primo de Rivera, donde "...nadie se siente doble, disperso, contradictorio entre lo que es en realidad y lo que en la vida pública representa" (p. 146). En esa otra realidad, la escisión del hombre podía superarse. Al desmoronarse la barrera que los separaba, el hombre podría reconocer su propia personalidad en el orden circundante que, de tal suerte, tendría al fin un lugar para él, todo él. A decir de Ernst Nolte, Hitler imaginaba un orden donde "ya no habrá vacíos, hendiduras que separen 'la sustancia de la carne' y el pueblo en su conjunto será finalmente sano y fuerte, comparable a aquel individuo, 'que interna y externamente es totalmente el mismo...'" (p. 476). La esfera pública y la privada ya no serán distintas; la política y todos los demás ámbitos de la vida ya no estarán separados, sino que todos se regirán por el mismo principio, en un orden total y coherente.

Los fascismos tenían diferencias inconciliables sobre ese criterio rector y los métodos para concretarlo. Aunque todos ensalzaban a la nación como el espíritu al que había que rendir pleitesía,

---

"...nos habían fusionado hasta hacer de nosotros un único cuerpo, grande y henchido de entusiasmo. Crecidos en una era de seguridad, sentíamos todos un anhelo de cosas insólitas... Y entonces la guerra nos había arrebatado como una borrachera... era la que había de aportarnos aquello, las cosas grandes, fuertes, espléndidas. La guerra nos parecía un lance viril, un alegre concurso de tiro celebrado sobre floridas praderas en que la sangre era el rocío" (*Tempestades de acero*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, 1987, p. 5). En otro pasaje, Jünger pierde todo entusiasmo: "La Guerra había enseñado sus garras y se había quitado la máscara amable. Qué enigmático, qué impersonal resultaba todo aquello" (p. 7). Lo característico de la retórica fascista es que no repara un punto en su encomio de la violencia.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

cada uno la definía a su manera. La patria de Primo de Rivera, el Estado de Mussolini y la nación racial hitleriana diferían considerablemente entre sí. Los ideólogos nazis siempre despreciaron al fascismo italiano por la poca importancia que otorgaba a la cuestión racial, por su tendencia filosemita y su conservadurismo y capitalismo excesivos –crítica, ésta última, con que Primo de Rivera coincidía. En efecto, los fascistas italianos creían que la judería podía asimilarse al Estado espiritual, no así los materialistas de izquierda. Caso contrario al nazismo que, más ocupado en la purificación de la raza, estaba más cercano a aliarse con los comunistas que con los judíos. Cuando Primo de Rivera visitó la Italia del Duce y la Alemania nazi, recibió con desagrado el fervor, a su ver populachero y mediocre, de su ritualismo de masas.[31] Acaso por eso el líder falangista rechazaba enfáticamente su adscripción al nazismo, mientras que Mussolini se mantuvo siempre reticente a establecer similitudes con otros fascismos e insistente en que Italia había creado un estilo político enteramente nuevo.

Todo ello no obstaba para que Mussolini celebrara las victorias electorales de Hitler, que calificaba jubiloso como el primer paso en la "fascistización de Alemania"; ni disminuía la admiración inquebrantable que, desde la marcha de Roma, Hitler profesó al Duce. Pese a todas las diferencias, Primo de Rivera visitó Italia, quince días antes de la fundación de Falange, para pedir consejo a Mussolini acerca de cómo formar en España un

[31] Si bien en Falange también eran habituales las grandes movilizaciones y puestas en escena, eran un mal necesario para un movimiento pensado como reclutador de minorías audaces, anunciadoras del "hombre nuevo" que tarde o temprano poblaría toda España (Payne, *Falange*..., pp. 75-80).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

movimiento similar al italiano. Con todas sus discrepancias, el fascismo en Italia y el nazismo alemán no dudaban en considerarse como dos versiones distintas del mismo renacer de la civilización, de la misma revolución. Por su parte, Primo de Rivera admiraba a Alemania e Italia, que tuvieron el valor de encontrarse con ellas mismas, de volver a su autenticidad, de haber encontrado "la misión que, en lo universal, los diferencia de los demás pueblos" (pp. 21-15). Al menos en algo estaban de acuerdo todos: sus revoluciones eran, por así decirlo, del mismo estilo.[32]

Tenían razón. Fuera la patria, la nación o el Estado, todos los fascismos tenían la intención de encontrar un principio con arreglo al cual se ordenara la vida hasta en sus aspectos más nimios. Una organización de la sociedad que no se basara sólo en fines materiales, ni en la representación política de intereses parciales, sino que fuera una entidad moral y espiritual conectada con los individuos como "realmente son"; que garantizara seguridad externa e interna. La patria, la nación y el Estado se veían como un destino colectivo, en cuya realización el individuo era el portador de una misión impostergable. Se trataba de que el hombre trascendiera las barreras de su "yo" para pertenecer a algo superior, disolver su personalidad en la grandeza del destino colectivo. "Cuando se logre esto –decía Primo de Rivera– sabremos que en cada uno de nuestros actos, en el más familiar de nuestros actos, en la más humilde de nuestras tareas diarias, estamos sirviendo, al par que nuestro modesto destino individual, al destino de España, de Europa y del mundo, al destino total y armonioso de la creación".[33]

[32] Sternhell, Sznajder y Asheri, *op. cit.*, pp. 1-7; Payne, *El fascismo...*, pp. 202-207; Thomàs, *op. cit.*, p. 26.

[33] Cit. por *ibidem*, p. 54.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

En ese orden, el espacio público se regiría por una lógica interna y coherente; interna, sobre todo, en cuanto coincidiría con el "yo verdadero" del individuo. Allí, los hombres ocuparían un lugar donde podrían ser lo que "realmente son". Era la fantasía, tan antigua como Rousseau, de un Estado, una nación, un pueblo que anidara en las almas de cada uno de sus miembros. Puesto que las personas tendrían un lugar y una labor únicos en él, se verían reflejadas en el orden público. En una política y en una sociedad que expresara la voluntad de sus integrantes, su "realidad profunda", el antagonismo de siglos entre Estado e individuo no sería más que un mal recuerdo. "Sólo son felices –insistía Primo de Rivera– los que saben que la luz que entra por su balcón cada mañana viene a iluminar la tarea justa que les está asignada en la armonía del mundo" (p. 206). En el orden auténtico, ni la política ni la sociedad serían opresivas, al contrario, pues sólo en un poder asentado sobre la unanimidad espiritual reverberaría el verdadero ser. Un poder así sería de todos, en un razonamiento que sigue fielmente los pasos de la lógica rousseauniana.[34]

[34] Rousseau fue el primero en denunciar a la civilización como la causa de la infelicidad del hombre, al haberle sacado de su estado natural y someterle a una tensión permanente entre sus impulsos y los deberes e intereses que le impone la sociedad. Sin ese pesimismo cultural no puede seguirse la necesidad de crear un nuevo orden social, donde el hombre vuelva a ser de una sola pieza, sin contradicciones, donde todo se arregle conforme a un modelo de virtud. Los ciudadanos dejarán de ser individuos desgarrados, serán libres en cambio, porque desearán sólo aquello que está realizado en la voluntad general, el principio que reina con la misma soberanía en el interior de las personas como en el orden externo (J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, Mercury Books, 1966, pp. 38-49).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Para el fascismo falangista, la patria, algo así como un destino común dictado por la historia, era la esencia de España, la sustancia de su genio, la fe que habría de integrar a la nación y orientar las acciones de todo español.[35] La visión del fascismo italiano quedó resumida en la famosa frase lapidaria: "todo en el Estado, nada fuera del Estado". Era éste el objeto de adoración; en las palabras de Mussolini, es "la conciencia misma y la voluntad del pueblo (...), la verdadera realidad del individuo... No es la nación quien ha creado el Estado... Por el contrario, la nación es creada por el Estado, que da al pueblo, consciente de su propia unidad moral, una voluntad y, por consiguiente, una existencia efectiva".[36] En el nacionalsocialismo, la teoría racial proveía la unidad moral. De Chamberlain, Hitler había adoptado la idea de que la raza determinaba la "personalidad". Habría existido algo así como un edén racial primigenio, perdido en el abismo de los tiempos, cuyo orden había sido naturalmente armónico, en virtud de que la personalidad de los hombres y la colectiva eran la misma. Del pesimismo del conde de Gobineau provino la explicación del "origen de la muerte" de ese orden auténtico: la disolución de la integridad de las razas en el transcurso de los siglos. Según Hitler, había que restituir la pureza racial para liberar al hombre de la Historia, ese proceso por el que la civilización declinaba inexorablemente y el vínculo entre la personalidad individual y el Estado se rompía, contaminado por la mezcla.[37]

[35] Thomàs, *op. cit.*, pp. 29-31.

[36] Cit. por Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*, trad. J. Pradera, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 612-614.

[37] Nolte, *op. cit.*, pp. 324-331.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Cuando órdenes así fueran consumados, la democracia liberal, parlamentaria, resultaría no sólo superflua, sino estorbosa. Cuando cada hombre haya comprendido cuál es su función en el orden, la habrá aceptado sin reticencia. En esta circunstancia, un espacio público en que cada uno defiende sus propios intereses, en que el poder estatal amenaza siempre con violentarlos, carecerá de sentido. La ficción del voto, las discusiones interminables e inocuas, el debate parlamentario, serán del todo innecesarios allí donde los intereses de los individuos no se opongan entre sí. En la unidad moral, el poder no amenazará, sino que será reflejo de los sentimientos comunes, idénticos a los deseos personales. No hará falta defender la igualdad de las personas frente al poder, porque éste se constituirá de lo que hace a los hombres realmente iguales, su veneración común de un principio supremo, constitutivo. Ni hará falta debilitar o dividir el poder, porque éste expresará la más auténtica realización del hombre.

Como en todo organismo, como en la naturaleza misma, en este orden tenía que haber funciones subordinadas y superiores, cadenas de mando y, en suma, jerarquías, pero no podían ser opresivas, porque su obligatoriedad provendría de una autoridad moral superior, a la que todos se someterían gustosos. Tarde o temprano, el ciudadano reconocería en la obediencia el resultado de su propia voluntad. "Quien dice Patria –argumentaba el Duce– dice disciplina; quien dice disciplina admite una jerarquía de la autoridad, de las funciones, de las inteligencias. Y allí donde esta disciplina no es aceptada libremente, allí donde no se entiende su necesidad, se debe imponer. Por la violencia si es preciso...".[38]

[38] Cit. por Sternhell, Sznajder y Asheri, *op. cit.*, p. 337.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

De eso se trataba el corporativismo fascista, de dar a los ciudadanos un lugar en el orden según su función en un destino compartido.

Podía ser de tinte profesional en Mussolini o bien regional como en el falangismo. En todo caso, había que integrar a todas las clases, individuos o sectores de la sociedad en un orden común, solidario que, se pensaba, emanaría de la voluntad de todos.

Ahora bien, sería sólo una verdad parcial decir que el corporativismo era una forma de organización económica. En realidad, la idea fundamental era separar las esferas de la economía y la política, para poner al capitalismo al servicio de ésta y terminar, así, con la tiranía de siglos del materialismo burgués.[39] Así lo entendía Mussolini: "El Estado debe ejercer todos los controles posibles e imaginables, pero debe renunciar a toda forma de gestión económica. No es de su incumbencia... La lucha contra el Estado económico (...) es indispensable para el desarrollo de las fuerzas de la nación; hay que volver al Estado político-jurídico porque ahí es donde residen sus verdaderas funciones".[40]

[39] Sería sin embargo erróneo hacer equivalentes fascismo y corporativismo. En éste, los fascismos español e italiano veían un instrumento de gobierno congruente con su ideología. Pero los nazis lo rechazaban, por temor a que el corporativismo formal burocratizara el movimiento y le hiciera perder su energía (Payne, *El fascismo*..., pp. 14-16).

[40] Cit. por Sternhell, Sznajder y Asheri, *op. cit.*, p. 348. En otra parte, decía el propio Mussolini que "bajo el fascismo los capitalistas harán lo que se les ordene y seguirán haciendo lo que les es encomendado hasta el final (cit. por Eugen Weber, *op. cit.*, p. 60). *Cfr.* con Hitler: "La economía es un asunto secundario; la historia del mundo nos enseña que ningún pueblo ha llegado a ser grande por su economía" (cit. por Touchard., *op. cit.*, p. 613).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

A menudo, el fascismo decía ser una "tercera vía" entre el capitalismo y el socialismo. Ni nacionalsocialistas, ni falangistas, ni fascistas italianos, pretendieron abolir la propiedad privada, pero quisieron subordinarla a las necesidades de la nación y del Estado. Todos decían representar al "verdadero socialismo", que no alzaba unas clases contra otras, sino que buscaba integrarlas en el seno de la comunidad nacional. La "tercera vía" quería decir la oposición, lo mismo a la santidad de la propiedad privada, que a la primacía de las necesidades del proletariado. Nunca el fascismo intentó barrer con la nación que había inventado la burguesía, ni concordó con la demolición del Estado por una clase social, sino que quería dotarlos de un contenido espiritual, hacerlos una unidad anímica inclusiva, no divisiva. En la tercera vía fascista, a diferencia de otras versiones, la reordenación del capitalismo ocupa a lo más un plano secundario; el problema es fundamentalmente moral.[41] Lo más importante es señalar que, en cierto sentido, la idea de la tercera vía apuntaba a la reivindicación de la política, pero una de otro tipo, del todo ajena al parlamentarismo liberal. El espacio público tenía que ser la síntesis de la unidad moral que el fascismo quería forjar. Había que dotar a la política de la autoridad espiritual que el materialismo había destruido, volcando sobre ella la voluntad del hombre.

Así pues, si hubiera que adjetivar a la revuelta fascista, habría que decir, primero, que se trataba de una revolución democrática,[42] aunque, por supuesto, no parlamentaria ni liberal. La

[41] Robert O. Paxton, *Anatomía del fascismo*, trad. José Manuel Álvarez Flores, Barcelona, Península, 2005, p. 19.

[42] Pienso en la aclaración fundamental de José Ortega y Gasset. La democracia es, antes que todo, una respuesta a la pregunta de derecho

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

democracia verdadera era aquella en cuya política se podría ver reflejado el "hombre completo". Un espacio público donde el poder que actuaría sobre los individuos no sería otra cosa que el producto de la voluntad de esas personas "en su totalidad".

Era, también, una revolución nacionalista, pero sólo en cierto sentido. Tiene razón Zeev Sternhell al señalar que el fascismo no era meramente una forma de nacionalismo llevada al extremo, es más, casi podría decirse que no era primordialmente nacionalista, porque la nación tenía valor sólo en tanto encarnara el ideal fascista de la sociedad y la civilización (p. 264). Sea como fuere, lo cierto es que se trataba de un concepto de nación que anegaba el Estado liberal e incluso lo desbordaba. Era un nacionalismo que ya no podía ser llevado a cabo en los confines de las instituciones políticas, no al menos en un espacio público impersonal, liberal. Porque la comunidad ya no podía ser un mero agregado de individuos con intereses, sino un organismo con voluntad que, dotado de alma, se sentía demasiado constreñido por los límites impersonales de la política liberal, materialista.

Por eso, decía Mussolini: "...el fascismo es un Estado en potencia que tiende a sustituir un Estado existente".[43] Pero si el Estado liberal habría de verse superado, ello se debía principalmente a otra característica, la más fundamental, de la rebelión fascista. Se trataba, primero que nada, de una revolución sentimental. Mussolini no dudaba de que la transformación partiría de los corazones, ni de que sería una revolución de los sentimientos nacionales. El caudillo español insistía en que "todo lo

político acerca de quién debe ejercer el poder público. Sobre esto habrá oportunidad de volver en el siguiente capítulo ("Notas del vago estío", en *El espectador*, Estella, Salvat, 1971, p. 116).

[43] Cit. por Sternhell, Sznajder y Asheri, *op. cit.*, p. 349.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

que es haz, o falange, es unión, cooperación animosa y fraterna, amor". Y decía Alfred Rosenberg que "los pueblos que renuncian a mantener la pureza de su raza renuncian al tiempo a la unidad de su alma".[44]

De eso se trataba, de proveer de fuerzas internas, espirituales, a un espacio público desencantado. La nación es vista, siempre, como un ser vivo, más que eso, es dotada de alma, personalizada al atribuírsele sentimientos y la posibilidad de ser virtuosa. Resultó que el "yo verdadero", que según los fascistas se hallaba muy empequeñecido, adquirió en su pensamiento dimensiones titánicas, imposibles de contener en un orden político liberal. El espacio político hubo de adjudicarse, en la mentalidad fascista, la obligación de liberar al "yo auténtico", emotivo, sentimental, del hombre. Sólo en un espacio público personalizado, en un "Estado ético" como quería Mussolini, podría el "yo profundo", tan inflamado, encontrar cabida, sólo allí dejaría de sentirse oprimido. El Estado adquiría responsabilidades por demás curiosas, como la de ser cura de la melancolía, según Jacques Doriot: "Nuestra esperanza es la de otra Francia... una Francia en que la gente ya no se sentirá sola, perdida en manadas melancólicas... sino una donde, en cada hora de su vida, en cualquier posición que ocupe... en cada momento de su existencia terrenal, tendrá la posibilidad de apoyarse en otros hombres que participarán de sus alegrías y aliviarán sus sufrimientos".[45]

[44] Respectivamente, cit. por Griffin, *op. cit.*, pp. 44 y 56; Thòmas, *op. cit.*, p. 37; y Touchard, *op. cit.*, p. 615.

[45] Cit. por Sternhell, *op. cit.*, p. 166. Doriot, quien había sido alcalde comunista en París, formó el Parti Populaire Français en 1936,

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Se diluía, así, toda diferencia entre el espacio público y el privado. La fantasía del gobierno "íntimo" llegó, en el régimen nazi, al punto en que era incluso válido castigar las malas intenciones. Se leía, en el artículo I del decreto de diciembre de 1936, que "cualquier residente alemán que, consciente o inconscientemente, movido por el egoísmo o por cualquier sentimiento vil, contravenga las disposiciones legales... puede ser condenado a muerte".[46]

En este punto, quedará claro que nada de reaccionario tenía el fascismo. El suyo no es un pesimismo desesperanzado, ni se encuentra poseído de un desprecio absoluto hacia el hombre. No hay aquí, como en todo pensamiento reaccionario, la doctrina de una Caída sempiterna, ni tampoco el postulado de la ineluctable corrupción humana. El fascismo abraza el optimismo revolucionario; convencido como está de la virtud intrínseca de los auténticos miembros de la comunidad, se entrega a sus sueños de un resurgimiento que seguirá a la decadencia. Su aspiración no fue nunca el regreso a un orden estático, que sometiera absolutamente al pecador a la autoridad de un dios terrible, o que subsumiera al hombre, anulando su personalidad, en una entidad colectiva.[47] Todo lo contrario. En la retórica

---

que pretendía ser un partido de masas para, con base en una síntesis de socialismo y patriotismo, contrarrestar las fuerzas del bolchevismo, liberalismo, capitalismo y del conflicto de clases que estaban defenestrando Francia. Durante el régimen de Vichy, Doriot estaba convencido de que su movimiento sería la fuerza movilizadora de una Francia nueva, congruente con el intento alemán de crear un nuevo orden europeo (Griffin, *op. cit.*, p. 198).

[46] Eugen Weber, *op. cit.*, p. 86.

[47] E. M. Cioran, "Ensayo sobre el pensamiento reaccionario (A propósito de Joseph de Maistre)", *Ejercicios de admiración y otros textos.*

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

fascista es constante la exaltación de la individualidad. Más precisamente, pretende ser una liberación, una reivindicación del hombre en lo que tiene de más íntimo, es decir su personalidad. Era precisamente este aspecto lo que Camillo Pellizi, profesor de filosofía y discípulo de Gentile, encontraba más admirable en el fascismo: "El fascismo (...) es la afirmación práctica del valor de la *personalidad* espiritual e histórica (del Hombre, de la Nación, de la Humanidad) contrapuesto, y en el extremo contrario, a la razón [y] a la individualidad abstracta".[48]

Por eso, el fascismo podía ser todo menos estático. Su ensalzamiento de la voluntad humana precisaba de un dinamismo muy otro del temperamento liberal, sobrio y pausado. De ahí –y no sólo por el sabor a división de la palabra "partido"– la insistencia de las organizaciones fascistas en proclamarse movimientos, casi antipartidos. Ningún programa partidista, interés parcial o división ideológica anquilosada podía alcanzar la vitalidad de la "realidad profunda" que el fascismo exaltaba. Sólo en un movimiento podría dejar su marca el incesante flujo de la voluntad. Porque, casi sobra decirlo, la volición a que me refiero es particularmente difícil de representar: la voluntad auténtica, profunda, del hombre.

Imposible de representar, esta voluntad tenía que expresarse en el espacio público. Era esta la intención de la famosa preconización fascista del líder. Al ejercer su mando sobre la masa, el caudillo personificaba la voluntad colectiva. El líder

---

*Ensayos y retratos*, trad. Rafael Panizo, Barcelona, Tusquets, 2000, pp. 31-35. Remata Cioran: "El sentido último de las revoluciones parece ser el de un desafío lanzado a la idea del pecado original" (p. 31).

[48] Cit. por Sternhell, Sznajder y Asheri, *op. cit.*, p. 351 [El énfasis es mío].

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tendría que ser el espejo en que el hombre vería su propio reflejo, magnificado y exaltado, en que la grandeza de su destino se haría pública –en el sentido de visible–, para él y los demás. El pueblo aceptaría libre y espontáneamente a su caudillo, porque éste no sería otra cosa que la encarnación de la voluntad profunda de la gente. "El pueblo –decía Rosenberg– es al jefe lo que lo inconsciente es a la conciencia".[49]

Lo mismo se puede decir de las escenificaciones multitudinarias y de la grandilocuencia de los símbolos. Servían, como en un juego de espejos que se reflejan uno en otro *ad infinitum*, para entablar una comunicación estrecha, fluida, entre el jefe o movimiento y la voluntad del pueblo.

Insisto, la intención era siempre la misma, hacer congruente la realidad externa, social, pública, con la interna del hombre, eliminar toda posible contradicción entre ambas. Para lograrlo, había que encontrar la moral común que los unificara: eso era el fascismo.

De ahí su tono religioso, que quedó expresado de manera inmejorable por Giovanni Gentile: "El Estado ético del fascista no es más el Estado agnóstico del viejo liberalismo". El fascismo es, decía, una concepción total de la vida. "Como el católico, si es católico, inviste con sus sentimientos religiosos toda su vida..., así el fascista... debe recordar siempre que es un fascista" (p. 54). De ahí, también, la insistencia de Himmler en que las SS tenían una misión divina[50] y la importancia de la fe para José Antonio

[49] Cit. por Touchard, *op. cit.*, p. 612.

[50] "Tenemos la sagrada convicción de que, de acuerdo con las leyes eternas de este mundo... nada de lo que nuestra mente piense y nuestra lengua hable y lo que nuestra mano haga culmina en el acto en sí, sino

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Primo de Rivera. Lo que hay que tener en mente es que, sobre todo, se trataba de liberar al "yo verdadero" del hombre. Cuando esto se hubiera logrado, la revolución sentimental se habría al fin consumado.

que es una causa que tendrá su efecto, que en su inevitable, inexorable ciclo redunda en nosotros y en nuestro pueblo en la forma de una bendición o de una maldición" ("The Divine Mission of the SS", en Griffin, *op. cit.*, p. 147).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:44:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

# III. OTROS ANTIPARLAMENTARISMOS DE DERECHA RADICAL

## EL ARRAIGO CULTURAL DEL ANTIPARLAMENTARISMO FASCISTA

Sin duda alguna, el fascismo fue, en un sentido, un fenómeno históricamente circunscrito al periodo que va de entreguerras al final de la Segunda Guerra Mundial. Seguramente, la relevancia de los movimientos fascistas no habría sido la misma, ni hubieran quizá alcanzado el poder, sin las oportunidades que les abrieron el final de la Primera Gran Guerra, la crisis económica que le sucedió y la revolución de octubre. La devastación de la posguerra, el arribo de unas masas que tomaron por sorpresa a las elites tradicionales, una polarización política que desbordaba a las viejas instituciones, todo presagiaba el derrumbe de la civilización liberal, lo que, aunado al giro que parecía dar el mundo hacia la izquierda, era para muchos un panorama amenazador.[1] La inflación y el desempleo, abrumadores, consecuencias de la

[1] "Sólo treinta o cuarenta años después de que Lenin llegara a la estación de Finlandia en Petrogrado, un tercio de la humanidad vivía bajo regímenes que derivaban directamente de 'los diez días que estremecieron al mundo' y del modelo organizativo de Lenin, el Partido Comunista" (Hobsbawm, *Historia del siglo XX*..., p. 63).



This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

debacle económica y la Gran Depresión, echaban por tierra la confianza en el mercado autorregulado, junto con todos los preceptos liberales. Vino abajo, con particular estrépito, la fe en el progreso, en la posibilidad de una convivencia armónica fundamentada en la razón universal. Mientras el viejo mundo caía, sin que pareciera tener modo de levantarse, otro nuevo surgía, el socialista, que no sólo había presagiado la derrota del capitalismo, sino que se presentaba como una etapa más elevada de la evolución histórica.[2] No faltaron los sectores de la sociedad que esperaban ansiosos, sobre las ruinas de la antigua, la llegada de la nueva civilización. En una situación en que un materialismo –el capitalismo burgués– parecía haber fracasado, y otro –el soviético– amenazaba con tomar las riendas de la historia, los fascismos eran algo más que idealismos relativamente coherentes; tenían sentido y mucho.

Pero no puede considerarse a los fascismos meras aberraciones que dieron respuestas más o menos apropiadas a crisis temporales, específicas. La crisis de entreguerras es parte indispensable de la explicación por cuanto confirmó ideas, por lo demás bastante difundidas, ya presentes en Europa desde el último tercio del siglo XIX; aunque no existían todavía las condiciones que las amalgamaran y las dotaran de la apariencia realista y profética que tendrían con el fascismo. Casi todas esas actitudes, vistas como un modo de percibir el orden político liberal, formaban parte de un "estado de ánimo" que, llegadas las catástrofes del siglo XX, era ya bastante familiar. El fascismo no hizo más que nutrirse de ideas de vieja raigambre, dotarlas de nueva coherencia y adaptarlas a la situación entonces vigente.

[2] François Furet, *El pasado de una ilusión*, trad. Mónica Utrilla, México, FCE, 1999, pp. 46-116.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

En Alemania, por poner un caso, desde hacía más de medio siglo, el pensamiento völkish había hecho familiar una visión del mundo y una crítica de la política que en poco diferían del nazismo.[3] El nacionalsocialismo de Hitler proveyó de un liderazgo y de medios de acción que dieron efectividad política a un descontento antes vago y difuso, pero, argumenta Mosse, si el partido nazi no hubiera asumido este papel, cualquier otro de los muchos movimientos völkish hubiera podido hacerlo (pp. 8-9).

Es posible encontrar los antecedentes de la actitud völkish en las postrimerías del siglo XVIII. Ya entonces, los pensadores del romanticismo alemán empleaban el concepto de volk, para hacer referencia a una comunidad vinculada por una esencia trascendental. Se entendía como aquello que definía, a un tiempo, la individualidad humana y la unión con otros miembros del volk; era la naturaleza más profunda de las personas, la fuente de su creatividad y sentimientos, pero a la vez un lazo atávico que les ligaba a los otros miembros de la comunidad. Ser uno con el volk era ganar la auténtica libertad, porque significaba la aceptación del lugar propio en la grandeza de un destino compartido.

No obstante, en el romanticismo clásico alemán, la insistencia en la libertad interior apuntaba aún a la reconciliación del individuo con la autoridad externa. Fichte pensaba, por lo menos hasta antes de sus últimos escritos, que los valores sagrados de la nación alemana, asentados en el reino interior, podían expresarse en el Estado político. El hombre adquiría una libertad preciosa, la interna, al ver realizada su individualidad me-

[3] Así lo han mostrado George L. Mosse, *op. cit*, y Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair*, Berkeley, University of California Press, 1961. Para este apartado me baso, principalmente, en estas obras.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

diante los valores grupales que encarnaban las instituciones estatales. El nacionalismo alemán reclamaba ya la grandeza imperial, pero era un llamado a incrementar el poderío territorial y comercial de un país que se quería unificado, una demanda que todavía podía quedar satisfecha dentro de los confines de un Estado legal poderoso. Hasta mediados del XIX, el romanticismo admitía todavía la idea de que la vida política de la nación era expresión de la voluntad colectiva, de la esencia del volk contenida en cada alemán. Cuando no era así, cuando se pensaba que la civilización sofocaba la energía interior, se veía en la creación artística la única posibilidad de salvación.[4]

El pensamiento völkish mostraba una actitud por entero distinta. En este "romanticismo desenfrenado" del último tercio del siglo XIX, había una nueva forma de pensar la política, caracterizada por el desprecio absoluto de la realidad de la esfera pública. La batalla que, en el romanticismo más temprano y "moderado", era meramente interna, pasó al exterior en esta nueva versión. Ya no se trataba solamente de evocar una experiencia estética, sino del lamento inconsolable por la pérdida de un principio trascendental que hiciera coherente el orden externo con las fuerzas íntimas de los hombres.[5] Autores bien conocidos

[4] Isaiah Berlin, "Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente", *Contra la corriente*, trad. Hero Rodríguez Toro, México, FCE, 1992, *passim*.

[5] Tomo los conceptos de "romanticismo moderado" y "desenfrenado" de Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*, trad. Silvina Marí, Madrid, Taurus, 2000, pp. 99-157; en adelante, *Las raíces...* Muy débilmente se sostiene la distinción: la línea que divide a ambos es tenue; pero puede servir para discernir una actitud política que aún puede avenirse a los términos de la civilización liberal, de otra que no. Quedan

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

de la época, como Paul de Lagarde, Julius Langbehn y Moeller van der Bruck dedicaron sus vidas no a proponer soluciones a los problemas de su tiempo, sino a explicar por qué el estado vigente de las cosas les parecía una realidad falsa, de segunda mano.

Estos escritores tenían en común la convicción de que todos los problemas de la época procedían del hecho de que el orden vigente ya no era congruente con una supuesta esencia nacional alemana, inmutable. En la fuente del mal se encontraba el liberalismo materialista, todo provenía de él: los valores contaminantes de la vida burguesa, del manchesterismo, el parlamento y sus partidos, la falta de unidad y liderazgo político. El liberalismo era una doctrina contaminante; por entero ajena a la realidad del pueblo alemán, era la causa última de todos los sufrimientos morales del hombre.[6]

Con su desprecio por las aspiraciones metafísicas, con su pedagogía del egoísmo económico y la explotación burguesa, el liberalismo negaba la necesidad de formas de vida auténtica-

---

dos caminos al romántico, después de negar la convicción ilustrada de que el mundo está ordenado según reglas eternas, racionales y universales. Seguro de que el universo es un misterio inexpugnable, puede al menos intentar conocerlo, en una actitud aún congruente con la confianza liberal en el progreso. Pero también puede, entre muchos otros, tomar un rumbo que le lleve a buscar el derrumbe de la civilización liberal. El romántico radical a menudo atribuye todo defecto presente al triunfo de una conspiración urdida por voluntades malignas, antagónicas. Sólo se impondrá la virtud del volk cuando se haya defenestrado al enemigo, favorecido por unas instituciones que también es preciso destruir (pp. 144-147). En todo caso, lo que importa notar es que esta actitud radical sólo surgió hasta finales del siglo XIX.

[6] Norbert Elias, *Los alemanes*, trad. Luis Felipe Segura y Angelika Scherp, México, Instituto Mora, 1999, pp. 163-169.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mente alemanas, que liberaran el espíritu germánico. El resultado era la imposibilidad de unidad moral y el mejor ejemplo la realpolitik de Bismarck. Éste había logrado, según Lagarde, una unificación burda, material, comercial, pero los espíritus se hallaban como nunca dispersos. La consecuencia era que, con el progresivo declive de la autoridad de Bismarck, los conflictos entre partidos e intereses parciales se hacían cada vez más evidentes, apreciación que, ya en las fronteras del siglo XX, creyó ver confirmada Langbehn y más tarde van der Bruck, con la caída de la República de Weimar.

El pensamiento völkish ya no podía depositar en un futuro, que hubiera de alcanzarse paulatinamente mediante el progreso, la imagen ideal de la nación. El orden armonioso, que el liberalismo había venido a quebrantar, se ubicaba en algún oscuro lugar, imposible de precisar en el tiempo. Poco importa, pues se trataba no de una idea histórica, sino mítica. Lo relevante es que, en todo caso, se definía por oposición a lo que estos autores crípticos entendían por orden liberal. En ese lugar, el alemán, criatura de voluntad, energía y sentimiento, podría expresar sus virtudes más auténticas, que se verían reflejadas y cobijadas bajo un espíritu compartido. El espíritu germánico podría alcanzar la cúspide de su realización, porque en ese orden la nación reconocería su misión y sus miembros empeñarían su alma para llevarla a cabo. En un mundo así organizado, en que las personas tienen un lugar único, asignado por Dios, no podría haber conflictos ni divisiones.

El mal sólo podía ser causa de un agente externo desequilibrante, de una conspiración cuyos artífices eran, para Lagarde, el judío, el burgués para Langbehn y el socialista para van der Bruck. Todos eran desarraigados que sacrificaban las virtudes espirituales del volk para la satisfacción de sus fines

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

materialistas. Habían logrado poner a su servicio el gobierno y auspiciar la industrialización y el parlamentarismo, ambientes divisivos en los que mejor podían urdir sus intrigas. El liberalismo dividía y desarraigaba, corrompía y, así, permitía el libre flujo de las fuerzas maléficas que oprimían incesantemente la virtud intrínseca y la unidad del volk.

Acaso lo que más salta a la vista es que, para estos escritores, todo problema social y político podía encontrar su explicación última en un fallo moral. El Estado se había convertido en una máquina vaciada de su alma, ése era el origen de la decadencia. Puesto que la sociedad, la política y sus instituciones ya no reflejaban las fuerzas internas que los hombres comparten, se volvieron ajenos, desarraigados, opresivos incluso. Era la idea de que, carente de un alma común, la civilización aniquila la individualidad.[7]

En una sociedad o Estado liberales, desprovistos del alma del volk, las instituciones, la política y el parlamento pueden,

[7] Durante el siglo XVIII, y hasta bien entrado el XIX, en Alemania se atribuía a la palabra "cultura" el mismo sentido que en el resto de Europa ha tenido el término "civilización". En un espíritu iluminista, civilización y cultura incluían todo lo que acercara a la humanidad a la meta universal del progreso: el refinamiento de los modales, el alto desarrollo de la técnica y la ciencia, etcétera. Desde el siglo XIX, en Alemania principalmente, cultura y civilización comenzaron a divergir en significado. Por contribución del romanticismo, se ha empleado civilización para designar una serie de costumbres y códigos burgueses que se tienen por artificiales. La cultura se ha entendido como el alma, el auténtico propósito de la nación. El "romanticismo desenfrenado" llevó más allá el contraste, al declarar que la civilización debe destruirse, pues oprime la naturaleza y la espontaneidad de la cultura (véase Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, trad. Ramón García Cotarelo, México, FCE, 2001, pp. 57-62).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

cuando más, garantizar la libertad exterior del hombre, pero nunca la interior. De muy poco sirven las garantías personales, si está ausente ese numen colectivo que, en fin de cuentas, constituye la esencia misma de la individualidad. Por eso, estos románticos radicales buscaban obsesivamente una nueva religión germánica que conectara el alma estatal o nacional con la de sus ciudadanos, para, así, lograr su liberación real y auténtica, es decir interna. Se daba el caso, entonces extraño, de un pensamiento que reducía todos los problemas sociales y políticos a una cuestión moral. No menos curiosa era la intención de los pensadores völkish de utilizar los medios de la política para la consecución de fines no políticos: espirituales, sentimentales, íntimos.

Por si las extravagancias fueran pocas, hay una que no es posible dejar de mencionar. Llevados por su romanticismo desenfrenado, estos autores comenzaron por escribir críticas del orden político y terminaron por enunciar profecías. En su visión, la idea de la decadencia ocupaba un lugar central, casi se diría obsesivo. Su desprecio sin concesiones por la realidad les llevó a pensar que la única posibilidad de salvación para una virtud indefectiblemente oprimida era la caída del orden. Era como si, por debajo de la corriente superflua de una civilización artificial, otra más profunda, subterránea, bullera con fuerza en espera de emerger a la superficie. Para criticar la realidad, ya no hacía falta mirarla, bastaba despreciarla.

No es de extrañar que esos resquicios del volk, de virtud auténtica, se encontraran en aquellos que más lejos se ubicaban del orden. Lagarde creía que la resurrección espiritual provendría de los pobres que, aún no corruptos, se mantenían, heroicos, distantes del mundo material. Por su parte, Langbehn hacía de los niños, los alemanes más "puros y genuinos", objeto de su

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

devoción. Van der Bruck añadió al listado el campesino de manos laboriosas y rostro adusto.

Paul de Lagarde, Julius Langbehn y Moeller van der Bruck eran ellos mismos relegados sociales, intelectuales de pretensiones eruditas, que nunca fueron aceptados por los círculos académicos de la época. Solitarios, frustrados y enfermos de melancolía, hicieron de su experiencia personal el lente a través del cual miraron la sociedad. Seguramente, al explicar las causas de la decadencia, querían también inventar las razones de su sufrimiento y hacer de su infortunio virtud. En efecto, estaban convencidos de que su apartamiento del mundo les había dotado de perspicacia, de una mirada penetrante y audaz.[8] Y ellos no fueron los únicos que lo creyeron.

Entre finales del siglo XIX y principios del XX, proliferaron organizaciones germánicas imbuidas de este estilo de pensar, muchas inspiradas en las ideas, sobre todo, de Langbehn y Lagarde. La adoración de la niñez del primero se transformó en un culto a la juventud que sentó las bases para la formación de numerosos movimientos juveniles völkish. George L. Mosse relata cómo, en el ambiente de aquella época, no eran ocasionales las expediciones a áreas naturales, ni las fraternidades universitarias o Bund, congregaciones masculinas que rendían culto al principio de virilidad. Tenían el propósito de crear una unión mística e indisoluble entre sus miembros, bajo un principio –la

[8] Es característico el lamento de Lagarde: "En ninguna parte encuentro hogar, ni siquiera en mi tierra [alemana]. Pues mientras ustedes contemplan con ojos y corazón el nuevo mundo, yo vivo con cada respiro en un pasado que nunca fue y que es el único futuro que anhelo. Soy un extraño en todos lados" (cit. por Stern, *op. cit.*, p. 57).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

naturaleza, la juventud, la masculinidad– distinto y opuesto al materialismo burgués (pp. 171-217).

Así, entre las postrimerías del siglo XIX y las primeras décadas del XX, este estilo de pensar, que se ha dado en llamar "revolución conservadora", era un estado de ánimo bastante difundido. Alfred Rosenberg se decía discípulo de Lagarde y van der Bruck había sido, durante la República de Weimar, una de las figuras culturales dominantes.

De tal suerte, para muchos alemanes y austriacos, el nacionalsocialismo no era una novedad demasiado radical. En muchos aspectos, la revolución nazi era algo nunca antes visto, pero su diagnóstico de la decadencia era esencialmente el mismo que ya se había venido escuchando, al menos, durante cincuenta años.

Importa notar sobre todo una cosa. Cuando surgió, en el último tercio del siglo XIX, la "revolución conservadora" era un estilo de pensar radicalmente distinto. Lo inédito era su desprecio absoluto por el orden, que rechazaba todo compromiso con el mundo vigente. Su conservadurismo residía en la nostalgia de un orden armonioso. Su tónica revolucionaria provenía de que ese orden se ubicaba en un pasado imaginario o en un futuro por venir.

Se tenía por cierto que, para atisbar la posibilidad de que esa "otra realidad", genuina y virtuosa, apareciera en la tierra, había que demoler el orden vigente.

Había que hacerlo, sobre todo, porque la realidad resultaba opresiva. Y es que a la reivindicación de este nuevo nacionalismo resultaban demasiado estrechas las instituciones de una política liberal impersonal, pues la realización mística, espiritual del volk, significaba la liberación de lo más íntimo que tiene el hombre.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

## Megalomanías redentoras

No es lo que más sorprende de la "revolución conservadora" su tono sentimental y pesaroso, ni su afán en hacer de la frustración y el derrotismo señas de virtud; tampoco la imaginación aviesa de sus escritores, capaz de producir grandes teorías sobre la decadencia de la civilización con el sólo propósito de explicar las dolencias del alma propia. Probablemente eso explique en parte la popularidad que este estilo de pensar tuvo en su tiempo. Esto es lo más notable, pues la "revolución conservadora" no quedó relegada, ni tenía la intención de que así fuera, a la confección de novelas del corazón, sino que dejó una marca indeleble en la política del último tercio del siglo XIX.

Paul de Lagarde se volvió patrono de los primeros movimientos antisemitas, que surgieron en Alemania hacia los años de 1870 y proliferaron a manojos durante la siguiente década, hasta alcanzar a Austria con su influencia. Estas organizaciones se prendían de una creencia fundamental, según la cual habían encontrado nada menos que la clave de la historia. Todos los males podían explicarse por la invasión de un agente infeccioso y siniestro, el judío, que se organizaba en sociedades secretas, donde montaba complots que le permitieran usurpar las instituciones del país y arruinar a la nación. El judaísmo, visto como una raza aparte, era la síntesis de todos los vicios. A diferencia del viejo prejuicio religioso, no había, para estos movimientos, conversión posible: el semita aparecía como el enemigo milenario, inmutable, cuya expulsión o exterminio constituía la única vía de redención.[9]

[9] El prejuicio antijudaico es antiquísimo, pero, cuando aludía a la conciencia religiosa, el estatus del judío podía cambiar con su conversión

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

En Francia también arraigó un antisemitismo, representado principalmente por Édouard Drumont, que tendrá una expresión violenta con el caso Dreyfus, según veremos.[10] Todos estos movimientos expresaban una experiencia similar, la sensación de que las instituciones se habían vuelto tan distantes, que habían dejado de ser un instrumento para controlar la propia vida. Tan ajeno les parecía el poder político, tan inasequible e incomprensible para el sentido común, que sólo un extraño –el judío– dotado de poderes cósmicos había podido tomarlo para sí.

Las antisemitas fueron las primeras organizaciones políticas que, inspiradas por el conservadurismo revolucionario, aseguraban ser "partidos por encima de todos los partidos". Lo que quería decir que su reivindicación trascendía la simple lucha entre intereses, clases o sectores sociales. Al denunciar a su antagonista, habían descubierto la verdadera esencia del carácter nacional. Sólo ellos podían salvar a la patria, porque conocían

---

al catolicismo. Cuando el antisemitismo se seculariza, por ejemplo, mediante teorías raciales, los vicios judíos se consideran cuestión de raza, inalterables (Wolfgang Benz, *Alemania 1815-1945. Derroteros del nacionalismo*, trad. Herzonia Yáñez, México, El Colegio de México, UNAM-DAAD, 2002, pp. 71-72).

[10] Tradicionalmente, el antisemitismo francés provenía del catolicismo antirrevolucionario, que afirmaba que 1789 había resultado de una conspiración judía. Drumont fue el primero en exponer una versión secular del antisemitismo, al presentar la figura del judío como el opuesto exacto de las auténticas virtudes francesas. Sólo hasta los años de 1886 y 1887 se iniciaron campañas antisemitas en gran escala, de partidos y periódicos inspirados por Drumont. Después el impulso menguará, hasta la llegada del momento Dreyfus (León Poliakov, *Historia del antisemitismo. La Europa suicida. 1870-1933*, trad. Josep Elias, Barcelona, Muchnik, 1981, pp. 48-70).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

bien la fuente de su malestar. Estos movimientos se decían nada menos que los representantes del total de la nación, los verdaderos apóstoles de una comunidad política que, según ellos, no se veía reflejada en las instituciones.

De esa misma fuente abrevaban las diversas organizaciones pangermánicas, devotas de Julius Langbehn. El pangermanismo era, en esencia, la idea völkish dotada de un ímpetu expansivo e imperialista, llevada allende las fronteras estatales. Era la misma prédica del origen divino del pueblo, sólo que en este caso el volk alemán sobrepasaba las fronteras existentes. El ímpetu revolucionario es evidente. Puesto que la unidad moral del volk sólo podría lograrse ensanchando los límites del Estado, había que destruir las instituciones estatales existentes, cuya estrechez asfixiaba las auténticas aspiraciones de la comunidad nacional.[11]

A partir de aquí es posible deducir la misma crítica del orden liberal que ya vimos. Lo que importa resaltar es que ya no se trataba, en el caso del pangermanismo, meramente de un expansionismo comercial, ni siquiera de un chauvinismo feroz, que demandara el reconocimiento de los valores ancestrales o de los logros materiales de la nación. Ni el antisemitismo se reducía a la exaltación de un viejo prejuicio, que movilizara acaso resentimientos económicos ocultos.

Lo que resultaba característico de estos movimientos era una megalomanía peculiar, que insistía en que la tradición, la cultura, las instituciones visibles del presente eran siempre demasiado estrechas, opresoras de la grandeza intrínseca a los miembros de la comunidad. Magnificencia que sólo se haría visible cuando todas las almas nobles se reunieran para abrir paso a la

[11] Mosse, *op. cit.*, p. 224.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

unidad del alma nacional. Entre tanto, el pueblo divino, elegido, vive amenazado, rodeado de enemigos que lo dividen, perseguido por agentes más débiles o victimado por especies más fuertes, pero espiritualmente inferiores.

Si algo reivindicaba esta megalomanía, era una personalidad, tan henchida que no cabía siquiera en las fronteras vigentes de un Estado. Permítaseme matizar la afirmación. Como indica Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, los movimientos antisemitas y pangermánicos fueron las primeras organizaciones políticas que manifestaban una "conciencia tribal ensanchada". Lo que no era otra cosa que la identificación de la nacionalidad con el alma de cada uno de sus miembros. Estos movimientos expresaban menos unos objetivos políticos precisos, que un estado anímico. Bastaba recapturar el espíritu ancestral y las formas adecuadas de gobierno vendrían como por revelación. Cada uno de los miembros de la comunidad podía ser –con tan sólo adquirir la conciencia que implicaba unirse al movimiento– la encarnación ambulante, sublime e insustituible de ese ideal magnificado. Por eso, estas organizaciones pretendían abarcar todas las cuestiones humanas. No los asuntos públicos y los personales debían ser distintos, sino que aquéllos debían ser la realización de éstos (pp. 85-87 y 298-323).

La nacionalidad no era ya un asunto meramente político, no una cuestión legal, sino que se hallaba estrechamente ligada a la vida privada, a la intimidad misma, al corazón. El principio nacional dejaba de ser algo que pudiera plasmarse en una ley y, en cambio, se volvía una mística que ni siquiera era susceptible de comprobación empírica. Pues los atributos que suponía podían no ser aparentes a simple vista, pero permanecer latentes, a la espera de ser realizados en el futuro, bajo un nuevo orden. Ya no el Estado, sino el pueblo era el motor de la historia; no un

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

pueblo definido por sus virtudes cívicas, públicamente visibles, sino por sus afinidades anímicas ocultas.

Pangermanismo y antisemitismo fueron los primeros movimientos políticos que, al decirse representantes del verdadero pueblo, no corrupto y moralmente unido, alegaban su superioridad moral en contraste con una sociedad dividida, decadente. Acaso fueran los primeros en hacer de su programa la sensación de estar por encima del orden social, del todo ajenos a él, y ser, por eso, epítomes de la virtud. Lo cierto es que no fueron los únicos, ni los últimos. Y aunque, con la excepción notable de Karl Lueger, sus aventuras políticas terminaron por lo general en fracasos estrepitosos, contribuyeron a alimentar un clima cultural, hicieron familiar al público un lenguaje político novedoso y peculiar.

## Revueltas del "populacho"

El antiparlamentarismo de derecha que surgió a finales del siglo XIX apareció, primero, como un clima intelectual, era a lo más un estado de ánimo cultural, impulsado por algunas organizaciones sociales y partidos políticos minoritarios. Pero no tardó mucho en convertirse en un fenómeno central de la política europea y poco tiempo después era ya un estilo político de masas.

La Viena de finales del XIX ofrece un ejemplo idóneo de esta transformación. La ciudad fue presa del desconcierto, cuando, en las elecciones para el Reichstag de 1895, el Partido Social Cristiano se levantara con el triunfo y acabara con décadas de dominio del Partido Liberal. Muchos vaticinaron el final de una historia de progreso europeo, del que Viena parecía el mejor corolario. Habiendo ganado los socialcristianos setenta asientos de ciento treinta y cinco, llamaron al líder de su partido, Karl

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Lueger, a ocupar la alcaldía, quien, no obstante, con su aplomo e inteligencia rayanos en arrogancia, rehusó tomar el cargo con una mayoría tan débil. Las elecciones hubieron de repetirse y esta vez Lueger obtuvo una mayoría satisfactoria, de noventa y dos asientos. El triunfo de "Karl el encantador" ("der Schöne Karl"), como solían llamarle, fue tan avasallador que resistió incluso la reticencia del káiser Francisco José, bajo cuyas órdenes se repitió la elección, en 1896, sin cambio alguno en el resultado. Los temores del emperador eran tantos, que tuvo que pasar un año más para que se decidiera a ratificar el resultado. Fue necesario que Francisco José disolviera el Reichstag, que se negaba férreamente a dar las riendas a Lueger, y que formara gobierno por decreto, para que el triunfo socialcristiano se consumara.[12]

Parecía un contrasentido que un partido de retórica populista y agitadora como la de Lueger –quien, a la postre, sería junto con Schönerer el héroe político austriaco de Hitler– tuviera tal arraigo en la Viena que Freud vivió, de descubrimientos científicos y vida cultural prolíficos. Más alarmante era que un hombre como Karl Lueger acabara, en unos cuantos años, con el predominio liberal de décadas y pusiera en jaque al mismo emperador. En realidad, el acontecimiento no era tan extraño.

Con la creación, en 1885, de su Asociación Nacional Germánica –mejor conocida como Partido Pangermánico–, Georg von Schönerer logró dar al pangermanismo, antes confinado a las pugnas entre fraternidades universitarias, un tinte social y de masas entonces inédito. La derecha pangermánica, que ya rebasaba el temperamento comprometido del conservadurismo, ad-

[12] Carl E. Schorske, *Viena Fin-de-Siecle*, trad. Iris Menéndez, Barcelona, Gustavo Gili, 1979, pp. 92-161.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

quirió tonos revolucionarios.[13] Schönerer combinaba el antisemitismo con el nacionalismo germánico más radical, para presentar a los judíos como los poderosos cómplices de la monarquía de los Habsburgo, artífices ambos de un Estado multicultural que derruía los fundamentos de la virtud del volk y asfixiaba su grandeza. La relevancia de este personaje reside en que mostró que era posible lograr fines políticos por otros medios que los parlamentarios; pobre estratega y teórico defectivo, era un agitador, hábil urdidor de disturbios callejeros y enfrentamientos violentos. El "argumento de la calle" y la lógica del antisemitismo se contraponían a la larga tradición parlamentaria de pactos entre eslavos y alemanes, patrones y obreros, democracia y privilegio. Al final, el de Schönerer no logró ser más que un antisemitismo doctrinal, propio de círculos pseudoacadémicos, al que faltaba, como dijo Hitler, la "desesperación, coraje y dureza necesarias para llevar a cabo una revolución".[14] En eso, Karl Lueger

[13] El nacionalismo germánico tradicional apoyaba al imperio de la monarquía de los Habsburgo, en la que encontraba una combinación satisfactoria de lealtad a la ciudadanía austriaca y de respeto por la cultura germana. Por el contrario, el pangermanismo, anhelante de la anexión de Austria al Reich prusiano, veía en la monarquía el obstáculo más grande para la realización de sus aspiraciones (Andrew Whiteside, "Austria", en Hans Rogger y Eugen Weber [eds.], *The European Right. A Historical Profile*, Londres, Cambridge University Press, 1996, pp. 308-310).

[14] El Partido Pangermánico no tenía más programa que la extensión de privilegios a las clases germánicas, la legislación en contra de la judería y el desprecio por todo lo que tuviera que ver con ella –principalmente el socialismo, porque muchos de sus líderes eran judíos y por su insistencia en la equidad racial. El mayor momento de gloria de Schönerer llegó cuando, en 1897, manejó magistralmente el "argumento de la calle" para obligar al emperador a destituir al entonces líder del parlamento austriaco, el conde Kasimir Badeni, quien promovía la inclusión

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

no escatimó; supo dar al antisemitismo un sentido de urgencia y amenaza que se mostró mucho más fructífero, al concentrar en él una percepción difundida de temor. En efecto, se respiraba en el aire vienés de la época una sensación de miedo y angustia que Schönerer y Lueger supieron olfatear, pero sólo éste explotar.

Convivían en Viena los más refinados resultados de la modernización con sus rezagos más aberrantes, la pompa y el oropel con la miseria más espeluznante de Europa. La situación vienesa de fin de siglo era típica de una ciudad asolada por las transformaciones de la industrialización. Desde inicios de la década de 1870, el auge de corporaciones comerciales, el surgimiento de grandes empresas que tendían a concentrar la producción, la fuerza creciente de las finanzas en gran escala, tuvieron las consecuencias que eran de esperarse: el desplazamiento masivo de población de áreas rurales a la ciudad, la proletarización del campesinado que copaba las fábricas y el gran crecimiento de la riqueza económica, malamente distribuida. No podía ser poca la tensión en una ciudad que, a excepción de Berlín, había crecido como ninguna otra y de manera tan dispar.

A una circunstancia de por sí complicada, se añadía la proporción altísima de inmigrantes, entre los cuales los judíos estaban en una posición privilegiada para cargar la culpa de todo mal.[15] Por un lado, tenían una fuerte presencia en la vida acadé-

---

de lenguas minoritarias como oficiales en las cortes y la administración (*ibid.*, pp. 310-320).

[15] Entre 1860 y 1900, la población había incrementado dos veces y media, cuatro veces el crecimiento de París o de Londres. Menos de la mitad de los residentes en Viena habían nacido allí. La minoría más grande era la judía que, en 1910, constituía el 8.6% de la población (Ian Kershaw, *Hitler*, trad. José Manuel Álvarez Flores, Barcelona, Península, 1999, pp. 55-56).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mica e intelectual, en las artes como en los negocios; por el otro, había un sustrato muy importante de judíos pobres, proletarios, atraídos por el marxismo. Podían ser, a un tiempo, explotadores capitalistas y revolucionarios sociales y, siempre, partícipes de una conspiración internacional en contra de la forma de vida tradicional de la pequeñoburguesía.

La sensación de peligro se extendía por la burguesía liberal, amenazada por el surgimiento de las masas y sus impulsos democráticos. Por su parte, los pequeños comerciantes y artesanos se oponían a los grandes almacenes y a la producción en serie moderna, temerosos de quedar absorbidos por ellos, condenados a la condición proletaria, posibilidad que parecía aterrorizante con la aparición de organizaciones de trabajadores. Los judíos eran amenazantes, no sólo como revolucionarios y poderosos financieros, también como buhoneros y vendedores ambulantes pobres, importadores de nuevas tácticas comerciales que ponían en desventaja a las pequeñas clases medias tradicionales.[16]

Karl Lueger fundó el Partido Social Cristiano, a finales de 1889, para granjearse sobre todo la simpatía de este último sector y de los nuevos electores que habían surgido como consecuencia de las ampliaciones parciales del sufragio, desde 1884. El socialcristianismo, en oposición al pangermanismo, se decía leal a la monarquía de los Habsburgo, deseoso de preservar el catolicismo del Estado austriaco y su honor dinástico. Pero el Partido ya no podía considerarse conservador. Opuesto por entero al orden vigente, veía en el liberalismo la fuente de una contaminación que alcanzaba incluso a la corona. Lueger se decía adepto de la casa de los Habsburgo, pero no así, en su estado

[16] Steven Beller, *Vienna and the Jews. 1867-1938*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 45.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

actual, infectada como estaba del virus liberal. Había que derrumbar el orden del liberalismo para que la monarquía recuperara su valor.

Quien hiciera su carrera política en el Partido Liberal se volvió, de súbito, el principal crítico del liberalismo austriaco, que, decía Lueger, había librado fuerzas que después no fue capaz de controlar. Con su materialismo arraigado y su promoción del capitalismo descarnado, el liberalismo había dejado al hombre pequeño a merced de la alta burguesía opresora, epitomada en la figura del judío. Karl Lueger, "el tribuno del pueblo", aparecía ante la muchedumbre como la voz del hombre pequeño amenazado. Decía representar a pequeños tenderos, a sastres y verduleros que deseaban alcanzar una voz más influyente en los asuntos públicos, pero que se hallaban oprimidos por el orden liberal. Éste propiciaba el dominio de una oligarquía corrupta, pero era el judío el agente por antonomasia de la infección, el parásito que vivía de ella.[17]

Los problemas de Viena se resolverían, decía Lueger con su habitual violencia verbal, "metiendo a todos los judíos en un barco bien grande y hundiéndolo en alta mar". Puesto que los judíos sometían a las masas mediante el control del capital y la prensa, se hacía indispensable "liberar al pueblo cristiano de la dominación judía".[18] El judío personificaba una cultura mate-

[17] Alguna relación había entre liberalismo y judaísmo. La constitución liberal de 1867, en que la monarquía de los Habsburgo declinó toda injerencia en la política interior austriaca, reconoció el estatus legal de los judíos. Al tiempo que la participación política estaba restringida según el criterio de riqueza, hubo judíos que alcanzaban prominencia económica y política en la sociedad austriaca (Whiteside, art. cit., pp. 308-209).

[18] Kershaw, *op. cit.*, p. 59.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

rialista, ajena y extraña al cristianismo austriaco, contaminante. Toda división, deseo de explotación económica, lucha de clases, provenía de este orden corrupto, liberal, del que el judío sacaba el mejor provecho. Los vieneses lograrían la unidad, exorcizarían toda amenaza a su integridad, con tan sólo expulsar a los judíos que copaban la ciudad.

El Partido Social Cristiano resultaba atractivo sobre todo a artesanos y pequeñoburgueses, amenazados en su existencia material por las nuevas prácticas económicas, pero también a algunos miembros de las clases educadas, antes fieles al liberalismo, temerosos por la pérdida de su estatus; todos vieron en Lueger una respuesta a su desesperación: el judaísmo materializaba una situación amenazante, ya por el lado de la burguesía capitalista, ya por el proletario.

Lueger utilizaba la figura del judío por razones funcionales, para movilizar resentimientos económicos, más que por motivos ideológicos. Un judío converso, si pertenecía a la pequeña burguesía, podía ser austriaco, no así uno que fuera propietario de una cadena comercial. "Yo decido quién es judío", solía decir Lueger, resumiendo buena parte del espíritu del Partido. El tono agresivo y resuelto, las alusiones a la violencia, como instrumento de persuasión del que siempre se podía echar mano, permitían a Karl Lueger mostrarse como el defensor de minorías oprimidas por el orden establecido, desesperadas, cuya existencia se hallaba en entredicho.

Había también, más o menos implícita, una concepción moral del orden. El semitismo sintetizaba el vicio social, la pornografía, prostitución, cobardía y el engaño. Los liberales eran librepensadores materialistas, sin arraigo ni valores; los socialistas pregoneros del odio y la destrucción de la propiedad. Todos estaban coligados para mantener en pie un orden corrupto,

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

materialista, ajeno al virtuoso sentido común del hombre pequeño. Escuchaban el mensaje de Lueger los grupos de la sociedad que sentían que el nuevo mundo industrial, del que ahora parecían depender sus vidas, respondía a reglas inaccesibles a su entendimiento. El Social Cristiano fue el primer partido político en Austria en expresar la sensación de que en un orden distante e incomprensible, amenazante, dominaban enemigos imaginarios, extraños, que sabían cómo hacerlo suyo.

Extirpada la infección, se podría establecer un orden armónico, regido por el buen sentido del "hombre común". Un orden social fundado en la solidaridad, organizado en líneas corporativas, donde el producto social sería distribuido según la contribución. Un orden, pues, recíproco, que salvaguardara a las clases amenazadas que, dejadas por sus armas en tan cruenta lucha, no tardarían en desaparecer. Pese a todas las vaguedades, lo cierto es que las virtudes del hombre pequeño no podrían reivindicarse en el orden presente, pero tampoco en uno gremial, estático. El enaltecimiento del hombre común en ocasiones adoptaba sonoridades revolucionarias; aunado al desprecio radical por el orden vigente, rebasaban del todo al conservadurismo tradicional.

Karl Lueger, con esa refinada y afectada presencia, elegante y frío en apariencia, pero de discurso cálido y sentimental, supo explotar los miedos que inundaban a la Viena de su tiempo. De Lueger se decía que "era la personificación de lo que siempre ha sido el tipo distintivo vienés: agudo, desenfadado y encantador". Y, según sus críticos, tenía también sus peores defectos: la superficialidad, la falta de principios, el cinismo y trazos de crueldad.[19] Seguramente, todo eso fue factor imprescindible de su

[19] Schorske, *op. cit.*, p. 147.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

triunfo. Hijo de un superintendente y con una carrera política ascendente por sus propios méritos, Lueger estaba más hecho a la imagen del "hombre común" que Schönerer, con el ineludible hálito de nobleza que manaba de su figura. Como suele ocurrir con este tipo de movimientos, la cumbre de su fortaleza fue el inicio del declive. Después del triunfo de 1895, poco a poco, el sector conservador de los socialcristianos, más aclimatado al trabajo parlamentario, cercano a las clases gobernantes y la monarquía, fue adquiriendo un papel preponderante. Terminó por dominar el sentido de responsabilidad política. Pero Lueger, al hacer del Social Cristiano, con su lenguaje antiparlamentario, el primer partido moderno de masas en Austria, dejó una marca indeleble en el siglo naciente, como más tarde atestiguaría Hitler.

A finales de la década de 1880, no podía sino desconcertar que la República Francesa pareciera depender de la voluntad de un general, de nombre Georges Boulanger, casi elevado a leyenda en unos cuantos años. Pasado el tiempo, hubo quien sólo vio en Boulanger a otro "Napoleón de bazar", uno de esos hombres fuertes que, de tiempo en tiempo, llegan para satisfacer el deseo de abandonarse a líderes enérgicos, autoritarios y algo mesiánicos, tan arraigado en la política francesa.[20]

A decir verdad, para los observadores de la época fue algo tan nuevo e inquietante, que Anatole France tuvo que inventar una palabra para describir lo que sus ojos veían con azoro: "troublion", el espíritu turbulento, nacionalista, que tomaba por asalto la urbe; una nueva forma de hacer política, no sólo por sus métodos, ya muy modernos, de propaganda: carteles, panfletos, imágenes profusas e historias inverosímiles, muy distintos de los

[20] Remond, *op. cit.*, pp. 208-219.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

artículos periodísticos y polémicas intelectuales, digamos, de un Chateaubriand. Era, además, un movimiento dirigido a las masas, obreras y pequeñoburguesas, que lo mismo ganó el apoyo de campesinos confinados a la lejanía del mundo rural, que de intelectuales parisinos.

Seguramente, nada nuevo había en lo descarnado de la retórica de Boulanger ni en su fascinación por la autoridad y la fuerza, la gloria y la aventura, tampoco en su inspiración militarista, ni en su obsesión por ser el líder providencial que salvara a Francia. Lo novedoso era que esa violencia verbal servía a fines muy distintos del autoritarismo populista tradicional.

El bonapartismo, apunta Zeev Sternhell polemizando con René Remond, era en esencia la tentación de un golpe de estado respaldado por una gran masa de campesinos que, deseosos de estabilidad, impulsaban una dictadura como medio de asegurar el orden público y la protección de la propiedad privada. Muy distinto fue el ímpetu boulangista que, lejos de querer preservar la estabilidad del orden, buscaba su caída; no la protección de unos u otros intereses materiales, sino el rescate de la moral francesa. Esta nueva derecha ya no era contrarrevolucionaria ni bonapartista, porque no se conformaba con preservar el orden tradicional pequeñoburgués de la creciente injerencia del poder estatal; trataba de extender a tal grado la participación, que Francia tendría que regirse por las virtudes olvidadas del hombre común. Boulanger quería una democracia directa, plebiscitaria, pero más significativa era su crítica de la República. El boulangismo fue el primer movimiento político de masas basado en una crítica moral del orden vigente, cuya tónica revolucionaria provenía del rechazo absoluto hacia los valores de la democracia liberal y de la burguesía. El nacionalismo no era, por supuesto, nuevo en Francia, pero sí el de Boulanger, para quien

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

el principio nacional significaba una nueva moral que, ausente de la Tercera República, requería para establecer su reino la destrucción de las instituciones vigentes.[21]

El centro de gravedad del boulangismo era la obsesión por la revancha nacional, que no era nueva: Francia debía hacerlo todo por recuperar los territorios perdidos de Alsacia y Lorena, el precio de su derrota en la guerra franco prusiana de 1871. Ya el poeta Déroulède, quien participó en el frente, había fundado la Ligue des Patriotes, en 1882, para denunciar la corrupción moral que implicaba el desinterés de la República por restaurar su honor. Más interesante era el diagnóstico de la derrota, que era el mismo de Boulanger. Prusia había triunfado porque, aún preservada de los males de la burguesía y la democracia liberal, conservaba la virilidad y el fervor patrio, la pureza moral que Francia, contaminada por el materialismo, no poseía más. Por la profunda inmoralidad de su republicanismo, Francia no buscaba resarcir su honor, según la Ligue, que no dudó en unirse a la revuelta del general apenas hubo estallado.[22]

El mismo Boulanger había participado en la guerra de 1871. La historia del boulangismo inició cuando el general, designado ministro de Guerra, comenzó a despertar suspicacia a

[21] Sternhell y Remond difieren en un punto crucial. Para el segundo, el fascismo fue totalmente ajeno a Francia y el gobierno de Vichy un accidente; sólo unas páginas someras dedica a la derecha antiparlamentaria, por considerarla reaccionaria, a lo más conservadora, en nada novedosa (*ibid.*, *passim*). Según Sternhell, en el último tercio del siglo XIX surgió en la derecha una nueva forma de pensar, que contenía ya los rasgos básicos del fascismo (Sternhell, *op. cit.*, pp. 25-39). A esta altura quedará claro que, con todos los matices debidos, me inclino más por la idea de Sternhell.

[22] Peter Davies, *The Extreme Right in France, 1789 to the Present*, Londres, Routledge, 2002, pp. 59-63.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

medida que alzaba la voz en exigencia de revancha nacional. Destituido del ministerio, en 1887, ingresó luego como diputado al parlamento, de donde fue expulsado bajo sospecha de rebelión. Boulanger cimbró la política de la Tercera República cuando, pese a los esfuerzos de sus enemigos políticos por hacerle a un lado, recuperó su diputación al obtener mayoría aplastante en las elecciones parisinas de 1889.

En sólo dos años, Boulanger había logrado erigirse en una figura casi legendaria, el general implacable, de ímpetus incontenibles, que había derrotado la conspiración que se urdía en su contra. Carismático pero adusto, envuelto en el halo de una moral intachable, decía ser la mano dura y decidida que purificaría la política francesa. "¡Abajo el parlamento!" y "¡abajo los ladrones!", sus frases favoritas, encerraban casi todo lo que tenía que decir. Los políticos le parecían por antonomasia deshonestos e inútiles sus debates. Todo era culpa del régimen que, alegaba Boulanger, era responsable de las divisiones partidistas, que debilitaban la autoridad gubernamental y dividían a la opinión pública.

Así de simple, porque de eso se trataba, de una especie de nostalgia por la sencillez, en oposición al juego intrincado de pugnas entre ambiciones personales. Francia se hallaba "enferma y decadente", porque la honestidad del hombre común no se veía reflejada en la política y su voluntad se disolvía en la omnipotencia del parlamento, que había hecho de la República "una colección de ambiciones y envidias". El eslogan boulangista, "dissolution, constituante, révision" quería decir la revisión de la constitución, la disolución de la tiranía del parlamento y la institución de una república presidencial autoritaria, plebiscitaria. La idea era restituir al ejecutivo el poder que, según el general, el parlamento le había usurpado, pero no bastaba una figura jurí-

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

dica fuerte, capaz de mantener el orden. El líder debía ser la expresión de la voluntad y virtud del hombre común. Echadas por tierra las instituciones ineficientes, entreveradas de la República, la vida política se simplificaría en torno de la unidad moral del sentido común.[23]

Dos cosas deben destacarse del boulangismo. Primero, que fue una coalición por demás heterogénea que, no obstante, se unió en la denuncia moral de la democracia liberal. Boulanger hizo su llamado lo mismo a obreros asediados por la crisis económica y el desempleo de la época, que a la pequeña burguesía que veía amenazado su mundo tradicional por el progreso de la industrialización. Ellos, que según el general eran el mejor ejemplo de ascetismo y sacrificio, que, oprimidos por una burguesía voraz, contenían en sí lo mejor de la virtud nacional, respondieron al llamado. Además acudieron algunos realistas, que vieron en el boulangismo el primer paso para la restauración de la monarquía, es decir el derrocamiento de la República; pero también miembros de la izquierda socialista –como guesdistas y blanquistas–, convencidos de que la revolución no podría llevarse a cabo en un orden burgués moralmente decadente.

De ahí el segundo aspecto. Aunque efímero, el boulangismo marcó una división en la política francesa que volvería a surgir casi una década después, con el affaire Dreyfus. De un lado, había una coalición decidida a derribar la Tercera República por considerar moralmente corruptos los valores, liberales y burgueses, en que se fundamentaba; del otro, estaban las fuerzas políticas que creían que valía la pena defender los valores de la

[23] Michel Winock, "Socialism and Boulangism, 1887-1889", en Edward J. Arnold, *The Development of the Radical Right in France. From Boulanger to Le Pen*, Nueva York, St. Martin's Press, 2000, pp. 5-12.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

democracia liberal, aunque ciertos grupos de izquierda emprendieron la defensa del orden convencidos de que sólo en él podrían hacer su revolución. Se daba el caso, pues, de que la forma que adoptaba el espacio político dependía de un juicio moral hacia la democracia liberal. En la hora decisiva, la firmeza de su carácter pareció escapar al general Boulanger, quien, acusado de traición a la patria, huyó a otras tierras. Hay quien dice que, de haber persistido, Boulanger pudo haber llevado a cabo su golpe de estado e instaurado su dictadura.[24] Pero el boulangismo no precisó de su general para seguir con vida; fue más que Boulanger. El movimiento dejó su marca indeleble en la derecha francesa, al escindir definitivamente a la parte conservadora, que aceptaba los valores de la democracia liberal, y la de la revolución nacional, ansiosa por defenestrarlos. Más que otra cosa, la obra de Boulanger consistió en dar impulso, cuya inercia llega hasta nuestros días, a esta nueva versión de derecha antiparlamentaria que nada tenía ya de conservadora.

A finales de 1894, se encontraron, en un basurero de la embajada francesa en Alemania, fragmentos de un memorando que revelaba secretos militares del ejército francés. Su autoría se atribuyó al capitán Alfred Dreyfus, el primer judío en conseguir una oficialía en el Estado Mayor de Francia. Encontrado culpable de espionaje y traición, Dreyfus fue condenado a pasar el resto de sus días en la isla del Diablo, en un proceso que, desde el principio, levantó merecidamente suspicacias. Las pruebas decisivas en que se fundamentó el veredicto quedaron confinadas a un expediente secreto, presentado ilegalmente, sin el conocimiento del acusado ni de sus abogados.

[24] Davies, *op. cit.*, p. 63.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

El affaire no inició propiamente sino hasta noviembre de 1897, cuando el teniente coronel Picquart descubrió que la caligrafía del memorando pertenecía en realidad al mayor del ejército, Walsin-Esterhazy, el verdadero espía. Tal era la disposición de los altos rangos militares de sostener, para preservar la honorabilidad del ejército, la traición de un judío infiltrado, que Picquart fue arrestado no apenas sugirió a sus superiores la revisión del caso, y Esterhazy declarado inocente mediante pruebas falsificadas. El asunto adquirió toda su efervescencia en 1898, cuando Emile Zola publicó esas irregularidades en su famoso *Yo acuso*, al que sucedieron numerosos panfletos y apologías de Dreyfus, que denunciaban que el affaire no era otra cosa que una conspiración antisemita por parte de los altos rangos del ejército. En respuesta diligente, intelectuales como Maurice Barrès y Charles Maurras aglutinaron a los antidreyfussards en un grupo que, en 1898, conformó la Ligue de la Patrie Française. Para ellos, la culpabilidad de Dreyfus se volvió una fe inquebrantable, inmune a cualquier demostración, que pronto comenzaron a defender mediante el intercambio de puñetazos e insultos. Tiendas de judíos eran saqueadas y cualquier mitin dreyfusista tenía toda la probabilidad de enfrentarse con la respuesta violenta del bando opuesto.[25]

El caso Dreyfus fue algo más que la expresión callejera, violenta, de un prejuicio. Que "mueran los judíos", querían en efecto los antidreyfussards, pero sobre todo una "Francia para los franceses". Oponerse a Dreyfus equivalía a ser un francés auténtico, mientras que los dreyfusistas se volvían la encarnación misma del vicio. El antisemitismo se ponía al servicio de

[25] Nedda G. de Anhalt, *¿Por qué Dreyfus? El ensayo de un crimen*, México, Conaculta, 2003, *passim*.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

una concepción de la política que ya había anticipado Boulanger, una visión antiparlamentaria que, compendiada en la denuncia del judaísmo, se hacía más simple y políticamente efectiva, accesible y observable.

Así, el poder inaudito del judío era el mejor ejemplo de la debilidad moral del orden republicano. Dreyfus y su séquito ilustraban, decía Drumont, el modo en que los franceses "...se encuentran prisioneros de algo intranquilizante y oscuro". Los dreyfussards conspiraban contra la virtud de la nación, porque el judío, para el que querían ganar el poder, era justo su opuesto. En la sensación de que se fraguaba una conspiración internacional judía que amenazaba con apoderárselos, se expresaba una concepción de la sociedad, el Estado y sus instituciones como algo ajeno, que obedecía a reglas muy otras de la "moral francesa". El judío, cuanto más excéntrico apareciera a la imaginación, tanto más confirmaba que las instituciones de la República, en que parecía comenzar a sobresalir, ya no eran "francesas".[26]

Lo que en principio era asunto legal y político, se convirtió pronto en cuestión moral. La responsabilidad jurídica de un individuo sobre sus actos era lo de menos; lo de más, el vicio que parecía sintetizar. Decía Barrès: "Que Dreyfus es capaz de traicionar, lo deduzco por su raza".[27] Se discutía la responsabilidad moral de un colectivo –los judíos– sobre la corrupción de "lo francés", con la consecuencia que, lapidaria, expresó Arendt en

[26] En otra parte, se preguntaba Drumont: "¿Por qué quienquiera que sea antifrancés, o que tenga una mancha, una deshonra, una deformidad intelectual, una supuración moral cualquiera, está a favor de Dreyfus?" (cit. por Poliakov, *op. cit.*, p. 75).

[27] Cit. por *ibid.*, p. 70.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

*Los orígenes*: "un delito tropieza con el castigo; un vicio sólo puede ser exterminado" (p. 141).

Si la queja era que el Estado, la sociedad y la política se encontraban bajo amenaza de que el judaísmo las dominara, preservarlas no estaba en las intenciones de los antidreyfussards. Había que llevar ese impulso vital, que Barrès veía en los disturbios callejeros, hasta el punto de derrocar la Tercera República. El judío era el virus, pero, en última instancia, el orden liberal el cuerpo decadente. Salvada la amenaza judaica, otra se podía cernir sobre la decrepitud del orden vigente, si éste no se sustituía por una moralidad nueva, auténticamente francesa. Para Barrès y Maurras, el antisemitismo era un instrumento político idóneo. Más que a su objeto en sí, se odiaba a quien parecía el mejor símbolo de todo lo que se detestaba en el orden; la corrupción se ponía de manifiesto en cómo el judío sacaba provecho de ella, del materialismo, el liberalismo, de la pugna y la división parlamentarias. El antisemitismo resultaba valioso por cuanto fungiría como elemento unificador de la nación y permitiría dilucidar, así fuera por oposición, de qué se constituía la auténtica moral francesa.

De ahí que ni la confesión de Esterhazy de su culpabilidad haya mellado los bríos de los antidreyfussards. "Es altamente improbable que Dreyfus sea inocente, pero es absolutamente cierto que la misma Francia es inocente", decía Barrès.[28] La reforma moral había de comenzar por el affaire, pero no depender de él. El diagnóstico de Maurras fue inequívoco, al día siguiente de que el coronel Henry se suicidara en su celda, tras confesarse como el principal falsario de las pruebas que habían condenado

[28] Cit. por Nolte, *op. cit.*, pp. 76-77.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

a Dreyfus. Maurras vio en Henry al autor de un fraude patriótico, a un pobre mártir que había sido llevado a la muerte por los dreyfussards, ese "sindicato de traidores".[29]

Como en el boulangismo, en el affaire Dreyfus dos posturas políticas se aglutinaron en torno de juicios morales contradictorios acerca de los valores del liberalismo burgués. Eran dos visiones de la vida y el mundo completamente opuestas, acusándose mutuamente de urdir planes criminales, que el orden institucional vigente ya no podía conciliar. Por medio de la violencia callejera, por vía de la prensa, los contendientes llevaron a cabo su lucha, pero de ningún modo por los cauces parlamentarios.

Una cosa más tienen en común estas "revueltas del populacho". Fueron intentos de llevar la visión del orden de la derecha antiparlamentaria al terreno de la acción política de masas. En este esfuerzo, el motivo nacionalista fue fundamental. Pero era un nacionalismo distinto, mucho más sentimental, pero a la vez vital y dinámico; sobre todo, puesto al servicio de una crítica moral del orden político liberal.

[29] Cit. por Poliakov, *op. cit.*, p. 76. Era inevitable que el Tribunal de Casación girara la orden para que se abriera una nueva investigación del caso, cuya resolución fue tan oscura como las anteriores. En junio de 1899, Dreyfus fue declarado de nuevo culpable, aunque esta vez condenado a diez años de cárcel, por temor de que una sentencia absolutoria desencadenara una guerra civil. Tan sólo una semana después, Dreyfus recibió el indulto del presidente de la República, Émile Loubet. Dreyfus aceptó el perdón a condición de la revisión de su caso, petición que no se atendió sino hasta 1906. En julio de ese año, el Tribunal de Casación anuló el juicio y rehabilitó a Dreyfus en el ejército. En realidad, el affaire nunca se cerró. Dreyfus jamás obtuvo su absolución, los archivos fueron destruidos y los culpables nunca recibieron castigo (Anhalt, *op. cit.*, pp. 52-57).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

## Un nuevo nacionalismo

En estas revueltas, hubo escritores que creyeron encontrar un impulso de las masas por defender su virtud intrínseca, nacional, frente a la amenaza del orden decadente. Uno de ellos fue Maurice Barrès, quien primero apoyó desde el frente del periodismo al general Boulanger y más tarde, entre 1889 y 1893, fue diputado boulangista. Barrès fue uno de esos escritores que pusieron su talento al servicio de la salvación del alma nacional, aun a costa de obliterar la memoria de su genio literario. En esto, Barrès era un romántico, pero más al estilo de Lagarde y Langbehn, a quienes leyó asiduamente. Pues el de Barrès era un nacionalismo muy otro del vago misticismo, desinteresado, huraño hacia el poder, de, digamos, Michelet.[30]

El nacionalismo barresiano no podía dejar de ser un llamado a la acción política. Para Barrès, el movimiento de Boulanger era la revuelta de "la Francia viviente, la parte joven", cuya vitalidad salvaría a la nación una vez derrotado el orden anquilosado y artificial, opresivo, del liberalismo. Había que barrer con divisiones viejas y lealtades caducas para que otra moralidad ocupara su espacio.

Como muchos de su generación, el escritor estaba obsesionado con la pérdida del poder de Francia. Más que un programa o una doctrina, este nacionalismo era una "poesía" y a la vez una reivindicación política. Se trataba de revertir la decadencia, al devolver a Francia la conciencia de su fuerza, pero no bastaba un programa de educación política. Casi sobra ya decirlo, para Barrès, la causa última de la debilidad de su país residía en un orden burgués, liberal, que daba por resultado una Francia "des-

[30] Touchard, *op. cit.*, p. 526.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

unida y descerebrada", detestable en una palabra. Las instituciones parlamentarias eran incapaces de crear una moralidad que revirtiera la decadencia, porque propiciaban una sociedad hostil, inmersa en la lucha incesante de intereses. Para la burguesía, la gente era poco más que un medio para establecer su propia supremacía. En la raíz del malestar, pues, se encontraba una sociedad industrial, ajena y opresora de la vitalidad nacional, que hacía al hombre "esclavo de las relaciones entre trabajo y capital", limitaba su desarrollo, corroía su identidad y autenticidad.[31] En este punto, el diagnóstico es de sobra conocido.

Pero hay otro aspecto de este nacionalismo que vale la pena apuntar. Para Barrès, la nación no era un ideal inmaterial, de naturaleza deífica, ni una sublimación sólo asequible mediante el conocimiento de la historia y la cultura, sino algo de sentido común, propio del "populacho", vale decir. En la trama de su novela *Colette Baudoche* quedó bien expresada la idea. La historia transcurre en la ciudad de Metz, incorporada a Alemania en el año de 1870. Las Baudoche, madre e hija, son dos francesas de la mayor pureza que, de renta modestísima, se ven obligadas a alquilar un cuarto al doctor Asmus, erudito alemán. El resto de la historia transcurre como relata Ortega y Gasset:

> Las Baudoche son dos francesas de la especie más sencilla: su educación no es noticiosa, no saben apenas nada, no han recibido de fuera ninguna erudición; pero la sangre que corre por sus venas ha heredado toda la riqueza anónima de inventos morales que se deben a la ilustre casa de Francia. La educación, en lugar de recibirlas, trasciende de ellas, unge todos sus modales y espiritualiza los muebles de sus habitaciones...

[31] Sternhell, *op. cit.*, pp. 106-107; 230-251.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> El doctor Asmus, por el contrario, viene de una raza que necesita aprender las cosas por principios... Este invasor va entrando insensiblemente bajo el encanto de una vida más pulimentada. Todo va iniciándole en una civilización más suculenta, a la vez de mayor complejidad y de más graciosa unidad.[32]

Como es previsible, el doctor Asmus, prendado del encanto francés, de la pureza moral que mana de la joven Colette, abandona a la prometida germánica para mantenerse al lado de la Baudoche, en quien encuentra una frescura más vital y espontánea. En dos cosas hay que reparar. Primero, en que el doctor Asmus sólo encuentra esa pureza moral en la provincia, con mayor probabilidad cuanto más lejana se encuentre del cosmopolitismo de la ciudad y sus instituciones republicanas. Como si esa virtud pequeña rehusara y rebasara los confines del Estado.

Segundo, el nacionalismo de Barrès era un "culto del yo", una energía vital, una moral yaciente en el alma de todo francés, palpitante pero oprimida. El sentimiento nacional, "la Terre et les Morts", tenía que ayudar al "desenvolvimiento del alma", al tiempo que orientar la acción y las lealtades en el mundo. "Mi inteligencia –escribió Barrès– es tentada por cada costado; todo me interesa, me estimula y sorprende". En cambio, la Terre et les Morts era algo así como una intuición, ubicada en el fondo del alma, "un delicado nervio; si se pone a prueba el resultado es una reacción total de la que no puedo desconfiar, un movimiento de mi ser entero".[33]

[32] Ortega y Gasset, "Al margen del libro 'Colette Baudoche', de Maurice Barrès", en *Obras completas*, t. 1, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1983, p. 471.

[33] Cit. por Davies, *op. cit.*, p. 69.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Barrès, adorador de las tradiciones francesas, quería ser todavía un conservador, pero su objeto de culto era una virtud oculta, oprimida y amenazada por el orden liberal. Barrès se decía devoto de la república, pero no de la Tercera, invadida por "desarraigados" y "bárbaros" que amenazaban la integridad y pureza nacional. Por eso, llegado el episodio Dreyfus, Barrès hizo poco por ocultar su antisemitismo, pero hacía falta algo más; nuevos agentes de infección surgirían en tanto que el suelo fecundo de la corrupción liberal se mantuviera vigente. Cada vez que tuvo oportunidad, Maurice Barrès se unió a los esfuerzos por derrocar la República.

Lo mismo Charles Maurras, quien, en 1899, fundó el periódico *L'Action Française* para dar continuidad al impulso, a su ver moralizante, del affaire Dreyfus. Poco añadió Maurras al nacionalismo de Barrès, a no ser por el sentido de apremio que dio a la amenaza de las virtudes francesas por el vicio. Sin la conciencia conservadora que aún hacía titubear a Barrès, Maurras veía en el orden de la democracia liberal el terreno de la guerra civil.

La patria es el absoluto último, la única fuente posible de dignidad moral, el origen de la autenticidad humana. Pero la virtud que la embellece la hace al tiempo frágil y la somete a la amenaza constante, porque la democracia liberal, insensible a sus verdades, egoísta, individualista, fortalece a los antagonistas de Francia. Los "bárbaros de las profundidades", los "enemigos internos", de débil moral, se unen en un "plan diabólico" para sojuzgar la patria; triunfan y gobiernan, en un orden corrupto, propicio para la traición.

Resultará familiar la idea, a poco de ser paranoica, de la virtud en asedio permanente. Pero, en Maurras, el sentido de amenaza adquiere un relieve que le otorga, dicho sea de paso, mayor efectividad política. "Lo francés", esa virtud relegada al

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

alma, es una cualidad intrínseca, pero rebasa el mero folclor. No tiene signos ostensibles a la vista, ni siquiera garantiza su posesión haber nacido en el suelo casto de una provincia, como aún pensó Barrès. La nacionalidad adquiere en Maurras un fuero a tal grado subjetivo, que alguien nacido francés puede dejar de serlo, si se alía con los enemigos externos. "Lo francés" es un asunto de intenciones y sentimientos. Con Maurras, el nacionalismo se personaliza en una forma que no se había visto antes.

Capitalistas, financieros, socialistas, parlamentarios, son todos enemigos del mismo tipo: representan un orden social y político individualista, despersonalizado, el "poder más lejano y abstracto de la tierra". Por el contrario, el Estado auténticamente francés "...se asemeja al alma humana, que es autoconsciente, se recuerda, se tiene a sí misma en el poder". Maurras se decía adepto de la monarquía, pero no en un sentido conservador o reaccionario, que buscara restituir derechos hereditarios. El rey sería sólo un funcionario puesto al servicio del alma nacional, la cabeza de un nuevo orden jerárquico y armonioso.[34]

Lo más notable de este nuevo nacionalismo, surgido en el último tercio del siglo XIX, es que superaba los límites del concepto liberal de derechos y obligaciones ciudadanas en un espacio público impersonal. No era un "patriotismo de Estado" al estilo de Michelet o Mazzini, aún de tintes liberales, anhelante de la unidad nacional representada en la centralización estatal. Aquí la "nación" supera los límites del Estado; es cierta moral asediada, excluyente, en guerra civil constante. No es un patriotismo popular, sino "populachero"; no uno que haya de manifestarse en la conducta cívica, sino una virtud siempre oculta

[34] Nolte, *op. cit.*, pp. 135-145.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

que, en asedio constante, tiene que ser defendida del vicio, las más de las veces por un orden autoritario, jerárquico, elitista.

Es un nacionalismo que llama a la acción política, porque el "francés" se siente relegado, extraño y amenazado en su "Francia". La patria debe mostrarse viril, activa, virtuosa y ascética, dispuesta siempre al sacrificio: todo lo opuesto a lo que se suponía eran los valores de la civilización burguesa; ya no es una sublimación con destellos de divinidad, evocación de pálida tez, sino un principio que parte del "yo", lo proyecta y conforma. Se trata, sobre todo, de que el "verdadero yo" establezca su reino e imponga su virtud.

Este estilo de nacionalismo no puede entenderse sin el antiparlamentarismo que siempre le acompaña. Es un patriotismo dispuesto, en todo momento, a mostrar su disgusto absoluto por el orden de las democracias liberales; desprovisto de cualquier sentido de realidad, no puede ser leal al país real, tampoco a una demarcación territorial, ni a algún principio étnico.[35] Es una realización moral, un principio de la personalidad, que al volverse una reivindicación política, desborda los límites del Estado.

Sería posible, de proseguir el paso por este sendero, reconstruir una historia de las ideas fascistas. Como ya mencioné, andando por Lagarde, Langbehn y van der Bruck, haciendo quizá escala en Schönerer y Lueger, se llegaría al nazismo de Hitler. El camino de Barrès y Maurras, que partieron de las "revueltas del populacho", lleva a los fascismos francés e italiano. Sería la historia de cómo la crítica antiparlamentaria, moral, hacia el materia-

[35] Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1789*, trad. Jordi Beltran, Barcelona, Crítica, 1998, pp. 101-104; en adelante, *Naciones y nacionalismo*...

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

lismo de la democracia liberal y burguesa, se fue tiñendo de un nacionalismo que ya no podía ser conservador, no digamos liberal. Habría después que relatar cómo este tono revolucionario se fue haciendo más y más dominante, una obsesión irrefrenable por la revolución que derrocaría el orden liberal burgués. Sería preciso indicar que este creciente radicalismo provino por lo general de sectores de la izquierda socialista desencantados con el materialismo marxista: unos estaban convencidos de que una revolución a la Marx no podría consumarse en un orden burgués decadente; otros, en vista de los episodios Boulanger y Dreyfus, concluyeron que las coaliciones en defensa de la república, de sectores obreros y socialistas con la burguesía, eran la mejor refutación de la conciencia de clase. Muchos discípulos de Georges Sorel, convencidos de que hacía falta un mito que movilizara al proletariado, vieron en el nacionalismo el vehículo idóneo de la revolución, idea que pareció confirmar el fervor patriótico de la Primera Gran Guerra. Así, habría que reconstruir el modo en que sindicalistas franceses, como Georges Valois –quien había leído y aprendido a Barrès y Maurras–, culminaron la síntesis entre socialismo y nacionalismo que dio luz al fascismo. En Italia, se podría relatar cómo el sindicalista Arturo Labriola, de raigambre soreliana, y Enrico Corradini, discípulo de Maurras, llegaron a la misma amalgama.

Pero no es mi propósito contar esa historia.[36] Mi intención ha sido mostrar cómo, pese a todas las diferencias que pueda haber, existe entre todos estos movimientos un núcleo común.

[36] Existen ya magníficas reconstrucciones de esta historia, como las obras ya citadas de Geroge L. Mosse, Fritz Stern, Zeev Sternhell y Sternhell, Sznajder y Ashandi.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Maurras no compartía el republicanismo de Barrès, ni éste el monarquismo de aquél. Con muchas reservas observó Maurras la invasión nazi a Francia y, seguramente, Hitler habría tenido por demasiado conservadores a Lagarde, Barrès y Boulanger. Pero esto da aún más relieve a las similitudes que guardan entre sí. Todas estas posturas tienen una forma de pensar, un estilo político común; si bien llegan a distintas conclusiones, las más de las veces inconciliables, discurren por los mismos senderos. Es posible afirmar que, desde el último tercio del siglo XIX, surgió una nueva crítica del orden, una forma de interpretar la realidad esencialmente antiparlamentaria. Este estilo político se asocia por lo general a la derecha, pero ya no se trata de una postura conservadora, pues su crítica moral le lleva al desprecio absoluto del orden de la democracia liberal. Sus episodios más virulentos fueron los fascismos de entreguerras, consecuencia de circunstancias excepcionales; pero esta visión del orden, antiparlamentaria y de derechas, nada tiene de excepcional. Tan es así que sobrevivió a la Segunda Guerra Mundial.

## La permanencia de la cosmovisión antiparlamentaria

En el verano de 1945, surgió en el sur de Roma *Uomo Qualunque*, un periódico dedicado a satirizar acremente a los políticos de la recién restaurada República y a las ideologías vacuas de sus partidos, tenidos por estructuras perversas sin otro propósito que perpetuar su dictadura sobre el "pueblo". Cuando se convirtió en partido político, en 1946, con el propósito de contender en las primeras elecciones administrativas de la posguerra, Uomo Qualunque suscitó, comprensiblemente, ansiedad. Su nostalgia

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

por el régimen de Mussolini llevó a muchos a pensar que se trataba de un resurgimiento del fascismo recién derrotado.[37]

En realidad, el partido tenía poco qué ver con el fascismo. Lejos de un Estado ético anticapitalista, quería uno económicamente más liberal. Lo curioso es que su retórica era todo menos políticamente liberal. Uomo Qualunque (hombre común), terminó por adoptar el estilo discursivo del antiparlamentarismo de derecha. Su nostalgia del fascismo provenía de que, a su ver, el régimen había sido capaz de comprender la moral, el "buen sentido" inherente a las clases medias. Todo lo demás se sigue de esto. Existía una conspiración comunista en fragua, de cuyo plan la resistencia había formado parte, propiciada por la debilidad moral de la nueva República. Porque sus políticos y partidos, obcecados por su ambición de mantenerse en el poder, pactaban con las fuerzas de la izquierda sin percatarse de la oscuridad de sus intenciones.

Lo interesante del caso es el modo en que un descontento a primera vista económico puede transformarse en una crítica moral de la política, en una circunstancia en que un grupo o clase social ve peligrar su situación económica y su forma de vida. En la inmediatez de la segunda posguerra, la situación italiana resultaba caótica. Por un lado, entre escombros y pobreza, la liberación había devuelto a una masa de soldados y prisioneros, muchos todavía armados, a la vida cívica de una República cuya economía parecía incapaz de absorberlos; por el otro, el descontento económico se traducía en manifestaciones callejeras y movilizaciones obreras, organizadas por socialistas y comunis-

[37] Roberto Charini, "The Italian Far Right: The Search for Legitimacy", en Cheles, Ferguson y Vaughan (eds.), *The Far Right in Western and Eastern Europe*, Nueva York, Longman, 1995, pp. 24-26.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tas, quienes gozaban del buen prestigio de haber participado en la resistencia. En esta situación, no sólo se añoraba la fuerza del Estado, en vista de la carencia de poderes públicos; se veían con suspicacia las políticas consensuadas de los primeros años entre democristianos y la izquierda socialista y comunista.[38]

Uomo Qualunque, el partido más ajeno al sistema político, podía presentarse como el último reducto de virtud, en oposición a un orden republicano en que dos partidos, en teoría ideológicamente opuestos a la democracia cristiana, convivían con ella cínicamente, para consumar su conspiración en contra de la clase media. El auge del qualunquismo fue efímero. Obtuvo veintitrés administraciones locales, con un desempeño sorprendente en las principales ciudades del sur, y 5.3% de los sufragios, con cuarenta y un asientos, en las votaciones para la Asamblea Constitutiva.[39] Dos años más tarde, Uomo Qualunque había desaparecido del mapa político.

En 1955, una turba de campesinos pobres y tenderos provenientes del sur parecía dispuesta a tomar por asalto la ciudad de París. En el estrado arengaba un personaje excéntrico, con aires de general pero aspecto de comerciante, que se deshacía en invectivas dirigidas lo mismo a políticos que a sus partidos. Se llamaba Pierre Poujade. El cuadro era extraño y a muchos movía al miedo.[40]

[38] Guiseppe Mammarella, *Italy After Fascism. A Political History. 1943-1965*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1966, pp. 98-116.

[39] Los qualunquistas obtuvieron 20.7% del voto en Roma, 19.7% en Nápoles, 46% en Bari, 34.6% en Foggia, 7% en Lecce, 34.6% en Catania y 24.5% en Palermo (Chiarini, art. cit., p. 24).

[40] Poujade fue, antes y durante el régimen de Vichy, miembro del grupo fascista juvenil liderado por Jacques Doriot. Después de la libe-

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

El poujadismo fue, en sus inicios, un movimiento impulsado sobre todo por motivos económicos, una revuelta de resistencia contra la inspección de impuestos, que comenzara primero en el vecindario de St. Ceré y se extendiera rápidamente en el sur. Para 1953, Poujade había logrado organizar la UDCA (Unión de Defensa de Comerciantes y Artesanos), que hacía de su rebelión fiscal un movimiento nacional.

Sus adherentes eran principalmente tenderos, artesanos, propietarios de cafés y bares, junto con algunos campesinos, provenientes todos de zonas económicamente decadentes y despobladas. Se trataba de un movimiento conformado por sectores de la pequeña burguesía, temerosos de que sus formas de vida tradicionales desaparecieran. Ciertamente, en el sur francés no faltaban motivos al miedo. Mientras que la población rural disminuía drásticamente, los pequeños comercios crecían prolíficamente, lo que quería decir que la competencia económica se incrementaba exponencialmente.[41] Si se añade la devaluación del franco –que dificultaba a la pequeña clase media pagar sus deudas– y la reciente reforma de un sistema fiscal que, si ya se consideraba opresivo e ineficiente, se volvía severo con las evasiones, no es difícil entender el odio irrefrenable de Poujade hacia la "hidra fiscal"; ni es difícil comprender el temor, por lo demás muy real, de estos habitantes de pequeños poblados del

ración, huyó al norte de África, donde sirvió en la Fuerza Aérea Real (Philip M. Williams, *Crisis and Compromise. Politics in the Fourth Republic*, Nueva York, Anchor Books, 1966, p. 174).

[41] En St. Ceré, pueblo natal de Pierre Poujade, la población se redujo a la mitad entre 1950 y 1953. En Francia, durante el mismo periodo, el número de pequeños comercios aumentó en 40 000, más que en cualquier otro país (*loc. cit.*).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

sur de perder su condición social. En efecto, era inmenso el abismo entre la modernidad al norte del Loira, en pleno proceso de crecimiento industrial, y las zonas del centro y sur, excluidas de los beneficios del transporte, la industria y el mercado, amenazadas por el despoblamiento, causado, en gran medida, por las migraciones hacia el norte próspero. La posibilidad de que estos pequeñoburgueses se vieran orillados a partir a una zona más aventajada, donde tendrían que incorporarse a la industria y volverse proletarios, no era en absoluto descabellada.

Con la pérdida, en 1954, de Indochina y el inicio de la guerra de Argelia, la UDCA se convirtió en partido político. El poujadismo adquirió entonces la virulencia que le fue característica. El antiestatismo del reclamo fiscal y la queja nacionalista por el derrumbe del imperio se amalgamaron, para dar origen a una violencia verbal creciente en el suelo fecundo del desasosiego. Al descontento de la pequeña burguesía tradicional se aunó el de franceses que habían residido en las colonias, sobre todo soldados, que se creían olvidados por su gobierno y decían haber sido manipulados como peones. El poujadismo se volvió el movimiento de quienes se sentían los menos privilegiados; fue el levantamiento de los "apolíticos", de los sectores abrumados por la sensación de que ya no tenían la capacidad de entender, mucho menos influir sobre las fuerzas que hacían peligrar su estilo de vida.

Así lo reflejaba la retórica poujadista, emotiva, exaltada, dirigida siempre a traducir esa sensación de amenaza en la lucha sempiterna de la virtud oprimida contra el vicio acechante. La idea más recurrente en la "mitología del poujadismo" es que hay dos clases de hombres, los "grandes" y "la gente pequeña". Por un lado, están los que tienen acceso al poder, la riqueza, la elite política y económica, los agentes de la modernización; por el

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

otro, los que carecen de estas ventajas, pero que a cambio son "hombres libres" de las influencias morales de un mundo cada vez más convulsivo. El orden moderno, con sus supermercados, con sus grandes urbes, ponía en peligro lo que, para Poujade y su gente, era el ideal de la libertad: la vida sencilla del campesino que labra su tierra, del artesano o el dueño de una pequeña tienda, en un poblado donde las relaciones sociales son simples y directas. La superioridad moral del "hombre libre" se opone a la vida despersonalizada, anónima e irresponsable del individuo en la sociedad moderna. Son los "hombres pequeños" quienes constituyen el pueblo; armados de buena conciencia, de conciencia heroica, sostienen su virtud a pesar de la opresión que se les inflige.

Todo lo que no fuera el "país real", era el "país legal", una cortina de humo dispuesta minuciosamente para satisfacer las aspiraciones de la oligarquía, a costa de la virtud del hombre simple. A ese fin servían las instituciones representativas y el Estado no era más que un monstruo de gastos crecientes que, plagado de parásitos (burócratas), amenazaba con su sed impositiva la existencia del verdadero francés. Los intelectuales habían perdido todo contacto con el mundo real del sentido común, los extranjeros eran emisarios de poderes apátridas e inhumanos, los políticos devanaban deliberaciones y conflictos fársicos; pertenecían todos a la misma estirpe y, coludidos con el capitalismo internacional, fraguaban la misma conspiración a favor de los grandes. "Esta República –decía Poujade– no es la nuestra" y se trataba, precisamente, de preservar la auténtica virtud nacional del país legal que la asfixiaba. "Nosotros queremos vivir como vivimos a orillas del Sena y del Garona, y si hay personas que deseen conocer el estilo de vida a orillas del Moscova y del Misisipi, ¡pues bien!, ¡que se vayan!"

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

No es contra la democracia de la República que arremetía Poujade, sino contra su liberalismo, que obstaculizaba la representación del país real. El régimen representativo le parecía despreciable, porque se había olvidado de quienes encarnaban la patria verdadera. En su intención de liberar a Francia, de hacer coincidir al país real con el legal, Poujade se creía el continuador de la tradición de 1789; literalmente. Nada menos, Pierre Poujade soñaba con la reconstitución de los Estados Generales. Sólo así, mediante delegados que llevaran sus demandas a París, podría hacerse escuchar la verdadera Francia, esas voces comunes que, desperdigadas y silenciosas, se elevarían del anonimato desde la oscuridad de una provincia dormida. Poujade creía ser el representante de estos héroes silenciosos, la personificación de la pureza contra una mafia apátrida de traficantes y traidores, el líder de una cruzada contra "los Judas de todos los tiempos".

La revuelta poujadista no fue sólo un movimiento de protesta económica. Cierto, el orden que Poujade imaginaba era una quimérica organización productiva que nada tenía de revolucionaria. Su intención era preservar la vida provincial como él decía conocerla, un orden armonioso, donde los intereses estarían organizados en asociaciones profesionales que sortearían todo conflicto. "Sólo los intereses económicos nos importan... la política no es verdad", pero lo decía Poujade queriendo confirmar su crítica moral del orden. Lo nocivo de la política era que auspiciaba la división de la patria en "grandes" y "pequeños", impedía la comunión de intereses que de otro modo sería posible. La virtud auténtica, de momento ausente de la política, desemboca naturalmente en la armonía de intereses económicos.[42]

[42] Stanley Hoffman, *Le Mouvement Poujade*, París, Armand Colin, 1956, *passim*.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

En un principio, el poujadismo parecía un movimiento de tintes bonapartistas, una coalición de pequeñas clases medias tradicionales, temerosas de la modernización. Sin embargo, en su lenguaje político había elementos que rebasaban el conservadurismo. La buena moral reinaría sólo cuando se hubiera echado por tierra todo obstáculo entre el "hombre común" y el poder. Insisto, la de Pierre Poujade era una crítica moral, antiparlamentaria, del orden político, que alcanzaba inevitablemente la conclusión de que había que instaurar otro orden moral: la virtud del sacrificio en torno de un Estado fuerte, de disciplina casi militar, que permitirá disipar toda división; en suma, la "...solidaridad popular por encima de todos los partidos". El poujadismo fue un grito de desesperación contra un mundo que se volvía en demasía complejo, detestable. Su agresividad antiparlamentaria y nacionalista, su protesta desordenada e impulsiva, apuntaba al ensalzamiento del sentido común, al deseo de una vida más simple y controlable, presentada como el reverso de la República vigente, aborrecible.[43]

Pero el poujadismo no era apto más que para la agitación. Por eso, cuando en las elecciones de enero de 1956, la UDCA ganó más de dos millones y medio de votos y 50 asientos en la Asamblea Nacional, se presentó al poujadismo la paradoja que marcaría su declive, cómo sostener un movimiento antiparlamentario con un pie en la Asamblea Nacional. Los diputados poujadistas, resultaba evidente, carecían de experiencia y talento. Incapaces de proponer una ley o pronunciar un discurso, se encontraron entre la disyuntiva de seguir obedeciendo a Poujade –a quien juraron ser leales o de lo contrario morir ahorcados– y

[43] Herbert Luethy, "Poujade: Hitler or Pierrot?", en *Commentary*, 56 (1956), pp. 305-306.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ponerse bajo los auspicios de Jean Tixier-Vignancour, quien, en cambio, no escatimaba en conocimiento de su oficio parlamentario. Muchos optaron por la segunda opción y otros tantos por seguir a De Gaulle. Todos, eso sí, mantuvieron su cuello intacto. No así el poujadismo que, habiendo sacado al propio Poujade de sus filas, terminó, en un acto desesperado, por decapitarse a sí mismo.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:45:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

# IV. CONTORNOS DEL ANTIPARLAMENTARISMO DE DERECHA: EL MALESTAR PSEUDOCONSERVADOR

De los fascismos, su sonoridad violenta, abiertamente mesiánica, sus tonos de exaltación mística, la anunciación de una nueva civilización desde las cenizas de un mundo en ruinas, pueden parecer aberrantes al sentido común contemporáneo. Es un discurso que se nos aparece a la imaginación como un brote psicótico, del todo anormal y excéntrico, el eco ya lejano de un rapto de locura, acaecido durante una época inusitadamente oscura, sombría y desafortunada.

A decir verdad, el discurso fascista es, en cierto sentido, una presencia familiar en la política occidental, desde el último tercio del siglo XIX; sólo en un sentido, porque los matices de radicalidad, las formas de acción y sus consecuencias varían enormemente, según las circunstancias. Tan absurdo como decir que todos los fascismos fueron iguales, sería sugerir que el nacionalismo de Maurras, el poujadismo y el nazismo son de la misma naturaleza. Sin embargo, hay algo que comparten, un estilo político, un descontento, una crítica moral, muy similar, del orden democrático liberal. Puede afirmarse que el último tercio



This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

del siglo XIX vio surgir una tradición política, un núcleo de actitudes compartidas: el antiparlamentarismo de derechas.

Veámoslo con un poco de detenimiento. Hay un aspecto en que este antiparlamentarismo de derechas es totalitario. Al emplear el término, no me refiero a un régimen político particular, sino a una forma de ver el mundo.[1] Su suposición fundamental es que es posible aspirar a un orden armonioso, organizado en torno a una "verdad política" única y exclusiva, que es, además, accesible al hombre en esta vida. Es, pues, el mesianismo político su principal característica discursiva, la idea de que existe una "realidad ética" cuya totalidad es posible conocer y alcanzar, que se traduce en una "filosofía" coherente. La labor de la política no es otra que aplicarla a la organización de la sociedad, primero, y a todos los ámbitos de la vida, después. Se busca la instauración de un orden "total", en el sentido de que está regi-

[1] Suele hacerse hincapié en la distancia que existió entre las ideologías totalitarias de la derecha radical y su funcionamiento como regímenes políticos. Como toda postura ideológica que alcanza el poder, los fascismos se vieron obligados a transigir con los actores políticos existentes, a pactar con fuerzas conservadoras, aun a costa de frustrar sus motivaciones revolucionarias. Además, los regímenes fascistas cambiaron en sus diferentes etapas históricas (Renzo de Felice, *El fascismo. Sus interpretaciones*, trad. Victor Fischman, Buenos Aires, Paidós, 1976, *passim*). Esta verdad no es demasiado relevante aquí, pues me interesa sobre todo el lenguaje original del fascismo, su malestar hacia el orden. Vale la pena, sin embargo, anotar que, como ha demostrado Robert Paxton en su *Anatomía del fascismo*, se suele exagerar la distancia que existió entre teoría y práctica. Las ideas fascistas chocaban a menudo con los diques de la realidad política e institucional; en ocasiones lograban derribarlos. Pero la ideología nunca dejó de influir sobre los regímenes; la renovación y purificación nacional, antiliberal y antimaterialista, fueron siempre sus propósitos centrales.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

do por una misma lógica o sustancia moral en todos y cada uno de sus aspectos. El totalitarismo es un llamado a la acción directa, mediante la cual se pretende alcanzar ese orden imaginario. La idea que le da origen no es externa al hombre, sino inmanente al entendimiento humano –racional o emotivo, según sea el caso–, asequible a su voluntad. La sociedad será homogénea y en ella las personas vivirán en un solo plano de la existencia, es decir en una totalidad.

Ahora bien, en el totalitarismo hay un sentido de urgencia, una sonoridad revolucionaria que no necesariamente comparte el antiparlamentarismo de derechas. En el discurso totalitario, el orden verdadero aparece como un destino hacia el cual el hombre es arrastrado de manera ineluctable. De tal suerte, sus defensores se presentan como una especie de mesías que han sabido leer un mensaje oculto en el libro de la historia. Poco importa que el hombre del presente no tenga la capacidad de vislumbrar su destino. Acaso la coerción sea, inicialmente, necesaria; más tarde, cuando las condiciones de la sociedad se hayan transformado, la auténtica voluntad humana será evidente. El cariz revolucionario del discurso totalitario proviene de que alude a un hombre abstracto, un proyecto más que una realidad presente. La revolución va encaminada a crear una nueva civilización y, por añadidura, un hombre nuevo, congruente con su "verdadera voluntad".[2]

Al antiparlamentarismo de derechas puede que baste la instauración de formas de democracia más directa o la preeminencia política de cierto sector de la población; puede afirmar que la "virtud" ya existe en los "pequeños" sectores de la sociedad, sólo hay que protegerla de la voracidad del mundo moder-

[2] Talmon, *op. cit.*, pp. 1-6.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

no. El antiparlamentarismo de derechas no es necesariamente revolucionario, aunque ha llegado a serlo, pero tampoco puede ser conservador, porque su malestar moral le lleva, siempre, al desprecio absoluto del orden liberal.

Esa queja, recurrente y plañidera, de que el orden social es decadente constituye lo que más comparten el antiparlamentarismo de derechas y el fascismo –o sea el totalitarismo de derecha. Su malestar puede expresarse en una imagen. Un muro infranqueable separa al hombre –al genuino y virtuoso– del mundo. El orden democrático liberal, basado en el interés material, en la lucha mezquina, recluye lo más valioso del individuo en la soledad de su corazón. Es el "hombre común" quien, por estar más alejado de la sociedad, permanece virtuoso; especie de héroe moderno, su sacrificio lo preserva como el último reducto de pureza, el pueblo auténtico, en oposición a un vicio invasor que lo confina a una vida oscura. Los fascismos son expresiones particulares de esa actitud hacia el orden, más generalizada, que se alimenta del extrañamiento del mundo. Como si el hombre se hallara a punto del desgarro, tironeado de las piernas por el corcel de su grandeza interna, ávida de solidaridad y armonía, y de los brazos por el caballo de la vida pública, del interés mezquino y conflictivo. Es la imagen de un sujeto escindido entre una vida íntima y una pública que ha dejado de pertenecerle y que, sin embargo, controla su destino de modo inexplicable. El diagnóstico es el declive de la civilización, la nostalgia de un Estado y una sociedad imaginarios, que aniden en las almas de cada uno.

Esa idea, casi mística, que funde la conciencia moral y la política, dirige siempre su mirada hacia la reconstrucción de la integridad del hombre. Es esa la reivindicación fundamental del antiparlamentarismo de derechas, que cada uno de los ámbi-

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tos de la vida humana debiera expresar la sensibilidad encerrada en el "verdadero yo" de las personas; el "yo profundo" debería de ser discernible en el orden de las cosas.

Hace falta una última precisión. El antiparlamentarismo de derechas no es meramente una reacción contra las instituciones centralizadas de la política nacional. Ya antes del siglo XIX, y durante su primera mitad, los movimientos de la "gente pequeña" proliferaron en la forma de revueltas fiscales, motines de subsistencia y sublevaciones contra el reclutamiento militar. Este tipo de movimientos se sintetizan en la imagen de un funcionario estatal, recaudador de impuestos o de soldados para el ejército, rodeado de una turba de pueblerinos que le impide hacer su trabajo; quizá le insulte y golpee, como para indicarle que no debe entrometerse en sus asuntos. Era una acción política reactiva, la respuesta de sectores que, acostumbrados a resolver su vida en organizaciones locales, se oponían a la intervención del aparato estatal. Intentos vanos de provincianos desesperados, que en reacción espontánea trataban de oponerse al hecho de que los problemas que antes resolvían en la familiaridad de sus poblados, se volvían cada vez más un asunto nacional, distante.[3]

Las "revueltas del populacho" eran ya de otro tipo, porque su intención no era el rechazo a la creciente nacionalización de la política, sino la reivindicación del "hombre pequeño" en la política nacional. No que lo dejen en paz, en su vida lejana y provincial, sino que la política se hiciera a su medida, con su participación directa, quería ahora el "hombre común". Pero tampoco se trataba meramente de un grupo de personas que

[3] Charles Tilly, Louise Tilly y Richard Tilly, *El siglo rebelde*, trad. Porfirio Sanz Camañes, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1997, pp. 12-54.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

demandaran derechos políticos que antes no tuvieran. El antiparlamentarismo de derecha es algo más que el tipo de acción colectiva que los Tilly llaman proactiva, por la que algún sector excluido de la política nacional busca apropiarse de un segmento del Estado (pp. 55-70). Por lo general, los adeptos de esta derecha antiparlamentaria eran grupos de la burguesía tradicional recién dotados de derechos políticos.

Estos "hombres pequeños" buscaban algo más, una reivindicación individual en la política nacional, pero no en las democracias liberales, ni en el Estado, porque su demanda rebasaba los límites de un espacio público impersonal. Sólo cuando se ha gozado de los derechos políticos puede decirse que éstos son insuficientes, que no bastan para reivindicar la virtud del hombre común. Sólo cuando se pertenece, al menos nominalmente, al orden político, puede surgir la queja de que éste es ajeno, incomprensible y distante. Sólo cuando se nos ha prometido la participación activa en el destino de nuestra vida política, podemos sentirnos defraudados por el incumplimiento de tal promesa. El antiparlamentarismo de derechas implica, pues, la consolidación de la política estatal centralizada; es, por eso, un malestar moderno, pero a la vez algo más. Es una demanda de cierta libertad, la del "yo interior", a la que ya no bastan las instituciones, las elecciones, ni los derechos políticos de las democracias liberales. La política oprime y la libertad que otorga es insuficiente. Pero quede esto para capítulos siguientes y ocupémonos de una última distinción.

## Antiparlamentarismos: izquierda y derecha

Casi sobra decir que el antiparlamentarismo no es exclusivo de las derechas. Dentro de la izquierda decimonónica se desarrolló

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

una corriente abiertamente revolucionaria. Por supuesto, izquierda y derecha han querido decir cosas muy distintas en cada escenario del desarrollo histórico y la pluralidad no es exclusiva del lado diestro de la política; hay también muchas izquierdas. No obstante, con la aparición progresiva del orden liberal, la democracia y las libertades cívicas, desde mediados del siglo XIX y hasta bien entrado el XX, la izquierda europea se identificó, preponderantemente, con las corrientes políticas en algún sentido socialistas.[4] Así pues, pasado el meridiano decimonónico, surgieron dos corrientes críticas, más o menos revolucionarias, pero que en todo caso confrontaban el futuro con un presente que había que superar.

Acaso lo que ambas posturas tienen en común, y el origen de su antiparlamentarismo, sea una idea de la felicidad pública que ya no es asequible dentro de los límites del Estado liberal. Sus instituciones, parlamentos y espacios electorales resultan demasiado estrechos para lo que, en última instancia, buscan ambos antiparlamentarismos: una nueva forma de conducir no sólo la acción política, sino esferas de la vida más amplias.

Lo mismo por la izquierda que por la derecha, el antiparlamentarismo es antes que nada una crítica de la insuficiencia del orden político, pero las rutas son muy distintas. Al camino que anda la izquierda, siempre por los senderos del proyecto liberal, se opone radicalmente la derecha. En tanto que aquélla erige

[4] La instauración del sufragio universal, el voto secreto, la libertad de reunión, la organización de sindicatos, la libertad de prensa, de inmigración y emigración, fueron condiciones necesarias para la formación de organizaciones y partidos obreros de izquierda (Ágnes Heller y Ferenc Fehér, *Anatomía de la izquierda occidental*, trad. Marco-Aurelio Galmarini, Barcelona, Península, 1985, p. 46; en adelante, *Anatomía*...).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

como principio al hombre, su razón y salvación, ésta pone énfasis en entidades colectivas como el Estado, la nación, la raza. Mientras que la izquierda es racionalista e individualista, aun cuando pueda elevar la clase o el partido al nivel de fines absolutos, la derecha es organicista, racial, colectivista; sus intentos de realización individual están mediados por entidades históricas, con las que pueda haber afinidades emocionales. Si la primera tiende a la universalidad, la segunda es su negación; el antiparlamentarismo de derecha pretende consumar la misión histórica, no de la humanidad entera, sino de la colectividad que afirma representar.[5]

Mejor ilustradas quedarán las diferencias, si se toma por caso el debate, acaecido entre finales del siglo XIX y principios del XX, acerca de la conveniencia de que los partidos obreros participaran en la política parlamentaria. Salta a la vista que, en con-

[5] Talmon, *op. cit.*, p. 6. La diferencia se diluye, podría argumentarse, si se considera que la izquierda socialista llegó a asumir posiciones nacionalistas. Cuando así fue, lo hizo argumentando la defensa universal a favor de los oprimidos y la lucha contra la explotación capitalista (Karl Kautsky, *Parlamentarismo y democracia*, trad. Luis Delgado Suárez, Madrid, Editora Nacional, 1982, *passim*). Estoy conciente de que esta distinción entre izquierda y derecha resulta demasiado esquemática, a la vista de la historia. Sobre todo en el siglo XX, el socialismo a menudo adoptó prácticas y posturas difícilmente compatibles con el ideal racionalista, defensor de la autonomía individual, de sus orígenes. Pese a todo, puede afirmarse que, durante buena parte de los siglos XIX y XX, existió una comunidad teórica socialista, con la que se identificaron las principales corrientes de la izquierda y en oposición a la cual se definió la derecha antiparlamentaria. Con la caída de los viejos mitos de la izquierda, desde mediados del siglo XX, las líneas que la separaban de la derecha antiparlamentaria atenuaron, como habrá ocasión de señalar después.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

traste con la derecha, el parlamento, las instituciones representativas no se juzgan por sus cualidades morales. En la izquierda, la discusión pretende ser instrumental, acerca de la conveniencia de la participación parlamentaria para los fines de la revolución proletaria. Es el caso de Lukács, quien rechazaba el parlamentarismo no de principio, sino como táctica. El parlamento, decía, es el instrumento predilecto de la burguesía para perpetuar su orden de explotación económica. ¿Cómo avanzar en la lucha de clases por medios que no son los propios del proletariado?, ¿cómo, recurriendo al parlamento, a la falsedad del voto, podría hacerse manifiesto que las instituciones representativas no son más que un instrumento de dominación?[6] Si la respuesta de Rosa Luxemburgo sorprende más por su pragmatismo que por su destreza, es difícil decir: los parlamentos han perdido toda su función –dar expresión a la lucha entre feudalismo y burguesía–; por eso es preciso participar en ellos, dar allí representación a la clase revolucionaria, para evitar que cobren nuevo vigor, para que sucumban bajo el peso de su propia inutilidad.[7] Ni Kautsky dejó de ser un estratega en su defensa de la participación parlamentaria de la socialdemocracia alemana. No el parlamentarismo, decía, sino los partidos burgueses estaban en decadencia. Partidos masivos vigorosos, de férrea disciplina y organización ceñida, como los obreros, son los más aptos para utilizar el parlamento a favor de los intereses proletarios y la conciencia de clase (pp. 163-187).

[6] Gyorgy Lukács, *Revolución socialista y antiparlamentarismo* [s/t], Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1973, pp. 16-21.

[7] Rosa Luxemburgo, "Social democracia y parlamentarismo", en *Obras escogidas* [s/t], México, Era, 1978, pp. 206-211.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Hay aquí, no un desprecio moral de la realidad política, sino una evaluación que pretende estar fundada en la razón, acerca de las posibilidades de acción en una situación concreta, para la consecución de un fin: la revolución del proletariado. En *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Karl Marx lanza su crítica implacable contra la pobre racionalidad de las acciones de una burguesía incapaz de preservar su dominio parlamentario, ganado tras el derrocamiento de la monarquía de Luis Felipe y la derrota de las revoluciones de 1848.[8] Obcecada "por ese mezquino egoísmo con que... se inclina siempre a sacrificar a este o al otro motivo privado el interés general de su clase" (p. 104), la burguesía no alcanza a ver que sólo puede satisfacer su ambición desmedida e incrementar su poder social, al precio de quebrantar la base de su poder político. Temerosa de la revolución y el proletariado, con tal de salvaguardar sus prerrogativas, violenta hoy las libertades que ayer proclamaba en la Constitución; denuncia como delito y agitación socialista las luchas, el debate, las discusiones que constituyen la legitimidad del parlamento; con su actuar errático, socava los medios de su autoridad, entrega las armas mientras cree pelear por agrandar su dominio. El genio sardónico de Marx fustiga la sinrazón burguesa, que, ignorante de las condiciones y los límites de su poder, prefiere entregárselo a un hombre mediocre, "al aventurero que esconde sus vulgares y repugnantes rasgos bajo la férrea mascarilla mortuoria de Napoleón" (p. 14), para evitarse la molestia de gobernarse ella misma.

La revolución no es sinónima, como en el antiparlamentarismo de derechas, de la derrota del orden liberal, a la que seguirá por consecuencia el medrar de las virtudes nacionales ocultas. Las revoluciones proletarias, dice Marx, se crean su punto de

[8] Trad. O. P. Safont, Barcelona, Ariel, 1982, *passim*.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

partida, buscan el grado de "desarrollo académico", las condiciones "sin las cuales no adquiere un carácter serio la revolución moderna"; se critican constantemente a sí mismas, vuelven sobre sus pasos, reconocen y analizan sus derrotas, en un proceso dilatado de aprendizaje. Las revoluciones burguesas, por el contrario, avanzan a paso arrollador, triunfan atropelladamente, pero, de corta vida, pronto se apodera de ellas una larga depresión. No hay aquí encomio moralista. Es inclemente la crítica de la burguesía, incapaz de asimilar serena, racionalmente su derrota. Sin más recurso que sus estallidos de indignación moral, espera un giro favorable de las circunstancias; no busca modificarlas ella misma, porque no sabe cómo (pp. 58-61). Para la izquierda, la revolución auténtica es un proceso racional, de educación política, que culmina con el triunfo de la conciencia de clase. Lukács arremetía contra quienes separaban esta labor de la lucha revolucionaria, como los "oportunistas", defensores del parlamentarismo, o los "putschistas", concentrados en derrocar el régimen. Pero aun ellos tenían en mente la pedagogía, los primeros con la ilusión de que podría darse gradualmente, los segundos dejándola para después (pp. 48-55).

La conciencia de clase no es moral o virtud intrínseca de algún grupo. Escribió Lukács que "todo obrero –aunque inicialmente en forma no consciente– es un marxista ortodoxo", pero añadió que "lo es por su situación de clase, que lo ubica necesariamente dentro del proceso revolucionario" (p. 53).[9] Marx se-

[9] Los obreros parecían ser los mejor ubicados para organizar la lucha de clases, como explicó Kautsky: concentrados en pocos centros, trabajan unidos bajo las mismas circunstancias; generalmente, no pueden mejorar sus condiciones a costa de las de sus compañeros, sino en colaboración con ellos (Kautsky, *op. cit.*, pp. 182-187).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ñalaba cómo el provecho de legitimistas y orleanistas dependía de condiciones materiales contradictorias. Los límites de la razón de la burguesía, su incapacidad de defender sus intereses como clase, no provenían de las deficiencias de su virtud, sino de su situación objetiva, contradictoria, que le llevaba a unirse en la lucha contra sus enemigos políticos y a separarse en la defensa de sus causas privadas (pp. 45-54). En el caso de los campesinos, aunque compartían los intereses de las masas oprimidas, su capacidad de organización política se veía inhibida por un modo de producción familiar, autosuficiente, que los aislaba en su parcela; no era por su corrupción moral, sino por sus condiciones objetivas que la conciencia de clase no podía surgir en el campesinado (pp. 151-158).

La izquierda antiparlamentaria busca su emancipación en el progreso de la racionalidad individual. La solidaridad que proclama es universal, dirigida no a una cierta colectividad, sino a la humanidad entera. En eso, sigue el legado de la razón ilustrada, de la cual la conciencia de clase es sucedánea. En su énfasis en la autonomía individual respecto del Estado, en su deseo de liberar al hombre de toda autoridad –opuesto al gusto jerárquico de la derecha–, el antiparlamentarismo de la izquierda lleva la tradición liberal a sus consecuencias últimas. Lo dice Marx, casi textualmente: "La burguesía tenía clara conciencia de que todas las armas forjadas por ella contra el feudalismo se volvían contra ella misma... de que todos los dioses que había creado la abandonaban... que todas las llamadas libertades civiles e institucionales de progreso... se habían convertido en '*socialistas*'" (p. 73). El proletariado es declarado consumador del proyecto ilustrado y liberal; hace suya la misión histórica que la burguesía terminó por traicionar, que supo poner en marcha, pero cuya estrechez de conciencia le impidió culminar.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Bien visto, los antiparlamentarismos de izquierda y derecha dirigen sus críticas a cosas distintas. Mientras que el primero busca la eliminación, transformación o modificación de la lógica capitalista occidental, el descontento de la derecha antiparlamentaria no se dirige hacia la dinámica económica, sino a la moral de la civilización liberal burguesa. Para la derecha, más que de alterar las relaciones productivas, se trata de ponerlas al servicio de la virtud política; en su diagnóstico, el materialismo domina porque así lo permite la decadencia moral del orden liberal. La izquierda, en cambio, arremete contra la explotación que, a su ver, es inherente al sistema de producción capitalista y ve en las instituciones liberales el mejor instrumento con que cuenta la dominación de la burguesía.[10] La crítica que es racional en el antiparlamentarismo de izquierdas, es arrebatadamente sentimental y moral en el de derechas.

## La tradición pseudoconservadora

Hasta este punto, he empleado el término "derecha antiparlamentaria" para referirme a la tradición política que he venido describiendo y acaso al hacerlo haya incurrido en un error. El término puede ser inadecuado, si se considera que, por ejemplo, una derecha monárquica, reaccionaria, también puede decirse antiparlamentaria, como también puede hacerlo, digamos, algún grupúsculo derechista sin otra elaboración doctrinal que sus métodos de acción violentos, fuera de las instituciones representativas. Aclaro por qué, a pesar de todo, he utilizado el término.

Por antiparlamentarismo de derecha entiendo a un estilo político que gravita en torno de la crítica del orden político

[10] Heller y Feher, *Anatomía*..., pp. 46-51.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

liberal y, en consecuencia, de sus instituciones representativas. En la derecha reaccionaria, por ejemplo, el desprecio por las instituciones de la democracia liberal es una consecuencia lógica de su deseo de regresar a otros tiempos, pero secundaria. A una derecha violenta, más preocupada por la acción desestabilizadora que por explicarse el mundo, probablemente no haga falta articular una visión coherente, una crítica más o menos compleja del orden, lo que, obviamente, no quiere decir que la derecha antiparlamentaria no pueda ser violenta.

De cualquier modo, es preferible emplear otro término que no llame a confusión. El de "pseudoconservadurismo", que utilizaron Adorno y Hofstadter, resulta pertinente, porque expresa el rasgo más peculiar de este tipo de mentalidad, en que el deseo de someterse a una autoridad implacable convive con un impulso incontenible de destrucción del orden. Según la descripción de Adorno: "the pseudoconservative is a man who, in the name of upholding traditional... values and institutions and defending them against more or less fictitious dangers, consciously or unconsciously aims at their abolition" (p. 676).

El término pseudoconservadurismo describe mejor la tradición política que aquí me ocupa. La obsesión por el orden, pero el desprecio absoluto por el vigente, por sus instituciones y tradiciones; la lejanía del espíritu templado del conservador, pero a la vez el tono que no siempre es revolucionario; todo esto, me parece, expresa bien la peculiaridad de este malestar.[11] Por eso, de aquí en adelante, emplearé "antiparlamentarismo de derecha" sólo por motivos de escritura, para evitar la repetición.

[11] Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics And Other Essays*, Nueva York, Vintage, 1967, pp. 43-45.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:46 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

SEGUNDA PARTE

# RAÍCES DEL MALESTAR PSEUDOCONSERVADOR

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:52 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:52 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

*Cabe presumir que no se puede vivir psíquicamete de no querer…;*
*no querer algo y, en general no querer*
*ya nada más, y sin embargo hacer lo que se nos exige,*
*son quizá dos cosas demasiado próximas como para que*
*la idea de libertad no se vea forzosamente en apuros*
–Thomas Mann–

*Libertad: una de esas palabras detestables que tienen más valor*
*que sentido; que se dicen cantando más que hablando;*
*(…) tan apropiadas para los análisis ilusorios y las sutilezas infinitas*
*como para esos finales de frases que desencadenan el trueno*
–Paul Valéry–

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:52 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:52 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

# V. LA LIBERTAD INSUFICIENTE

"La política oprime", reza incansable el malestar pseudoconservador. Es la idea más recurrente en este lenguaje político, el centro en torno del cual todas las demás gravitan. El discurso del antiparlamentarismo de derechas es un lamento sobre la insuficiencia de la libertad que otorga el orden político vigente.

La idea no es exclusiva de la tradición pseudoconservadora. Es más, parece consustancial a la sensibilidad moderna, como se advierte en la desazón de su mirada hacia el mundo de la política. Puesto a meditar sobre el asunto, un hombre tan lúcido como Paul Valéry llegó a la misma conclusión: política y libertad se excluyen en todos los casos posibles. La política es voluntad de conquista y conservación de poder, exige, por consiguiente, sujeción o ilusión sobre los espíritus, que son la materia de todo poder. Allí donde hay política hay coacción.[1]

Ahora bien, se puede partir de la misma idea y tomar senderos distintos, opuestos inclusive. La idea de libertad de Valéry es muy semejante a la que sostendría un liberal. Tras cavilaciones tan profundas como desesperadas, el poeta sólo pudo encontrar una definición suficientemente sensata a su gusto, en una disci-

[1] Paul Valéry, *Miradas al mundo actual*, trad. José Bianco, Buenos Aires, Losada, 1954, p. 207.



This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:52 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

plina moderna como las ciencias físicas. La libertad –decía– no es otra cosa que el movimiento ininterrumpido de los cuerpos. Cuando algo se interpone en su camino, la libertad reside en su capacidad de reaccionar contra aquello que impide su movilidad (p. 207). He ahí el núcleo de la libertad como la entiende el liberalismo: el deseo moderno de independencia individual. Así definida, la libertad existe en el ámbito en que un hombre puede actuar y decidir sin ser obstaculizado por otros, en el espacio donde la vida se mueve libre de coacciones. Libertad es "libertad de" (liberty from), que sólo se concreta si, por un lado, se traza una frontera más allá de la cual ninguna autoridad pública pueda intervenir; y si, por el otro, este espacio es tan amplio como sea posible.[2]

No es que la política sea moralmente despreciable. La libertad como la imaginaba Valéry, el movimiento irrestricto de los cuerpos, se halla siempre acechada por fuerzas opuestas que amenazan limitarla. Imposible ser absolutamente libres; es preciso ceder algo de libertad para preservar el resto. De ahí la necesidad de la política y los gobiernos. Pero a éstos, que de suyo limitan el movimiento de los hombres, hay que imponer a su vez lindes. De eso se trata, de un concierto de fuerzas en que la libertad de movimiento tiene que ser tan amplia como sea posible y mejor cuanto más reducido sea el espacio de la coacción.

Esa transacción no tiene cabida en el pensamiento pseudoconservador. Él tiene en muy poca estima ese orden civilizado, liberal, hecho de límites y espacios de autonomía, que el poeta francés encarecía. Se le antoja, en cambio, moralmente despreciable, con todas sus garantías y derechos, porque no se

[2] Raymond Aron, *Ensayo sobre las libertades*, trad. Ricardo Ciudad Andreu, Madrid, Alianza, 1990, pp. 205-207; en adelante, *Ensayo*...

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:52 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ocupa de la única libertad que verdaderamente cuenta. Dos concepciones de la libertad aparecen contrapuestas. Toda libertad parecerá insuficiente, si no se corresponde con la propia definición.[3]

Al pseudoconservador no preocupa, como al liberal, cuáles deban ser los límites de la coacción, sino quién puede y a quién está vedado ejercerla. El espacio dentro del cual actúan los hombres podrá ser estrecho, su movimiento por demás restringido, pero mantendrán su libertad intacta si esas constricciones provienen de su voluntad. Mencioné arriba que esta idea proviene de la tradición democrática en su sentido más estricto; expresa el deseo del individuo de ser su dueño, de que su vida y sus decisiones dependan de él y no de fuerzas exteriores. A eso se refería Rousseau, cuando dijo que "la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad". Y añadió: "...porque si [a un pueblo] le gusta hacerse el mal a sí mismo, ¿quién tiene derecho a impedirlo?"[4] Puede considerarse libre, quien siente que su voluntad es partícipe del cuerpo colectivo. Esa libertad: "...garantiza al ciudadano una participación en los asuntos públicos, le da la impresión

[3] La distinción está basada en Isaiah Berlin, "Dos conceptos de libertad", trad. Julio Bayón, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1998, *passim*. No empleo los conceptos de libertad positiva y negativa, porque, en mi opinión, en esos términos no se sostiene del todo la distinción. Como se verá adelante, la idea de libertad de los liberales –que, según Berlin, es negativa– tiene también un componente positivo. Sin embargo, la reconstrucción que sigue, del concepto pseudoconservador de libertad, se basa en gran medida en la descripción de lo que Berlin llama libertad positiva. En este apartado, las referencias a este autor remiten a la obra recién citada.

[4] *El contrato social*, trad. María José Villaverde, Barcelona, Altaya, 1993, pp. 20 y 54.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:52 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

de que, por medio de sus elegidos y eventualmente también de sus opiniones, ejerce una influencia sobre el destino de la colectividad", dice Aron en su *Ensayo sobre las libertades* (p. 144).

Esta visión de la libertad, siendo la del pseudoconservador, no es exclusiva suya, sin embargo, adquiere en él un matiz peculiar. La voluntad que ha de proyectarse al exterior es una sustancia moral, siempre victimada por el orden liberal. Ese impulso de fundir la moral personal y colectiva, interior y exterior, parte de una premisa antropológica esencial: que el hombre se halla escindido, que puede haber, en una sola personalidad, dos "yo" distintos.

Cuando se supone que junto a un yo inferior puede haber otro auténtico, se vuelve muy probable que la libertad en su sentido liberal parezca insuficiente. El orden podrá otorgar toda la libertad que se quiera, entendida como ausencia de interferencias, pero allí, acaso, morará libremente una voluntad fementida. La libertad será apenas un espejismo, pues lo que el hombre quiere verdaderamente, sus más elevadas aspiraciones, permanecerán oprimidas, ocultas incluso para él. Quedará una impresión similar, cuando las reglas del orden escapen al sentido común, pues, incomprensibles, no parecerán provenir de la propia voluntad. También puede juzgarse privado de su libertad, quien siente que el orden no toma en cuenta su auténtica voluntad, que no le otorga el lugar que merece. En todo caso, la libertad es la del "verdadero yo", prescindiendo de las garantías que se gocen.

Quienes, a lo largo de la historia, se han sentido así oprimidos, han dispuesto de dos formas de conquistar la libertad. Una es lo que Berlin llamó la "retirada a la ciudadela interna". Su imagen es la del anacoreta que, recluido en la fortaleza del "verdadero yo", se resguarda de un mundo que le resulta opresivo;

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:52 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

escapa al control del exterior porque renuncia a él; se siente autónomo, porque él se ha impuesto las leyes que lo rigen; gana su libertad, al romper las cadenas que atan a todo el que entra en relación con los hombres y las cosas. Otra posibilidad es la autorrealización colectiva. La sensación de falta de libertad desaparecerá si los hombres se identifican totalmente con un ideal específico, que será el principio organizador de la sociedad. En ese orden armónico, el interior humano, las coacciones, todo encajará en una totalidad, regida por una razón o moral única.

Entre estos dos extremos se mueve el lenguaje pseudoconservador. Cuando más cerca ha estado del último, más revolucionario ha resultado; cuanto más se parezca al ideal del ermitaño, es de esperar que se trate de una retórica con menos posibilidades de acción directa. Pero, en todo caso, siempre está presente algo de los dos impulsos.

Insisto, la pseudoconservadora es una versión, entre muchas posibles, de esta visión de la libertad, cuya desaparición Benjamin Constant presagió en su famoso discurso de 1819.[5] Afirmaba entonces que la libertad liberal era la única congruente con las inclinaciones del hombre moderno; la otra era un resabio de viejos tiempos, que sólo unos sabios nostálgicos pretendían rescatar, pero el paso del tiempo y el refinamiento de la inteligencia harían a las personas darse cuenta de que, en un mundo moderno, lo que más desean es que se les permita ocuparse de sus asuntos en paz. "Nosotros somos modernos. Queremos gozar de nuestros derechos; desarrollar nuestras facultades como mejor nos parezca sin perjudicar al prójimo (...) No tene-

[5] *La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos*, trad. Lourdes Quintanilla, México, UNAM, FCPS, 1978.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:52 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mos necesidad de la autoridad más que para obtener de ella los medios generales de instrucción que nos pueda proporcionar" (p. 19). Para individuos cuyo bienestar depende de sus actividades privadas, su comercio y trabajo, la participación en el poder colectivo es más un estorbo que una fuente de placer. Para Constant, como para todos los liberales, la mayor virtud del gobierno representativo residía en que permitía a una nación dejar en manos de algunos, lo que no puede o quiere hacer ella misma. Los modernos sacrifican gustosos su participación directa en los asuntos públicos, si a cambio se les garantiza la independencia que les permita "...llenar sus días y sus horas de acuerdo con sus inclinaciones" (p. 9).

No hace falta insistir en el yerro de Constant, pues la persistencia del malestar pseudoconservador lo revela por sí misma. Lo curioso es que, en cierto modo, un lenguaje no difiera demasiado del otro. Si para la derecha radical la destrucción del liberalismo es la clave de la salvación, para Constant, el avance inexorable del espíritu liberal implica la derrota de esa otra idea de libertad, atribuida apresuradamente a la antigüedad. Seguramente, el error de Constant no se debe tanto a la ingenuidad, cuanto al temor que rezuma por todo su discurso. No es éste un mero alegato intelectual; pretende ser una defensa de la civilización. La libertad de los antiguos no se presenta sólo como una idea equivocada, sino como una amenaza, para cuya denuncia el autor dispone cada línea.

Dos lógicas, dos lenguajes, dos formas de concebir la libertad, en apariencia de signo opuesto, se enfrentan, pese a lo cual se tocan en un punto al menos. Una reniega de la otra, acaso, como quien abomina a su antagonista por miedo de ver algo suyo reflejado en él. Es casi seguro que este sea el caso, pues el punto donde ambos lenguajes coinciden es su origen, nada menos.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:52 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

El malestar pseudoconservador no es, como quería Constant, un fantasma de tiempos ancestrales, condenado a desaparecer por no tener cabida en la lógica de este mundo. Es, como el liberalismo, una entre tantas respuestas a las perplejidades de la modernidad. Ambos surgen del deseo de revertir la sensación, esencial al espíritu moderno, de que naturaleza interior y orden se oponen, de restablecer su unidad perdida. De hurgar en el desprecio recíproco de estas visiones, posiblemente encontraríamos ese horror inconfesado, que surge ante la posibilidad de parecerse demasiado al objeto de la aversión. Anhela la desaparición del ser odiado, quien encuentra en su presencia un recordatorio incesante de sus propias debilidades, del vacío que abruma su ser. El resentimiento no carece de utilidad, pues aborrecer al enemigo es recurso de autoafirmación para quien sólo penosamente se sostiene a sí. Estos dos lenguajes se manifiestan, por así decirlo, un temor y un odio genealógicos; acaso, al tiempo que su origen común, se rememoran mutuamente su insuficiencia, pues ambos son una respuesta imperfecta al problema político de la modernidad. Baste, por lo pronto, con precisar cuál es éste.

## El problema de la modernidad

El problema de la conciliación del individuo con el orden sólo pudo surgir con el ascenso del individualismo, que es el rasgo característico de la ideología moderna, aludiendo a Louis Dumont.[6] El asunto tiene una complejidad, una variedad de

[6] *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, trad. Rafael Tusón Calatayud, Madrid, Alianza, 1987.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:52 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

matices a la que no es posible hacer justicia aquí. Puesto de manera muy esquemática, la sociedad moderna tiene una jerarquía de valores radicalmente distinta a la de las culturas tradicionales u holistas, donde la totalidad social ocupa la cúspide, mientras que el individuo se encuentra subordinado, cuando no ignorado (pp. 15-32). En el orden moderno, como dice Durkheim,[7] se debilita la autoridad moral de la sociedad y "el individuo se convierte en el objeto de una especie de religión" (t. 1, p. 215). La sacralización del hombre y la profanación del mundo son las condiciones para el surgimiento del conflicto de la modernidad, cuya dialéctica describe Dumont: "el individuo es, por una parte, todopoderoso y..., por otra, está permanentemente e irremediablemente amenazado por su contrario [el orden]" (pp. 30-31).

El problema quedó por primera vez expresado, con toda nitidez, en los movimientos puritanos de los siglos XVI y XVII. Ciertamente, ya en los primeros cristianos existía un individualismo que, abrevando de estoicos, epicúreos y cínicos, se definía por oposición a la sociedad. El valor supremo del individuo residía en la relación de su alma con Dios, muy aparte de lo mundanal. Esto, objeto de desprecio, era un mal necesario, a lo más un medio de salvación, pero en todo caso subordinado. La vida verdadera, la del alma, y su salvación, el auténtico interés del hombre, mejor se preservaban alejadas de los asuntos del mundo, pues las "buenas acciones" perdían su pureza en el momento en que se hacían públicas, porque era de sospechar que tenían otros motivos que la bondad.[8]

[7] *La división del trabajo social* [2 t.], trad. Carlos G. Posada, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, *passim*.

[8] Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1998, p. 81.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:52 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Dumont explica el significado de la transformación radical del individualismo de los primeros cristianos al de la Reforma protestante: es el paso de la concepción tradicional del "individuo-fuera-del-mundo", a la idea moderna del "individuo-en-el-mundo". En el cristianismo primitivo, todos los esfuerzos del hombre por alcanzar la perfección se volcaban hacia su interior; era, pues, un llamado a renunciar al orden secular. Muy distinto es el imperativo del individuo moderno, ya prefigurado en el protestantismo, empeñado en adaptar el mundo a sus necesidades (pp. 60-72).

No sobra la acotación: no es que el "individuo-en-el-mundo" fuera una invención de la Reforma. Calvino, preponderantemente, representa el punto culminante de un largo proceso que hizo posible la aparición del individualismo moderno. En esta historia se incluyen una miríada de desarrollos históricos, fenómenos políticos y sociológicos sobre los que no viene a cuento abundar: por ejemplo, la decisión histórica del papado, cuando, tras el cisma del siglo VIII, se arroga la pretensión de reinar sobre el mundo; las luchas sucesivas entre Iglesia y emperadores; las guerras religiosas y sus resultados –la separación de los poderes divino y temporal y la afirmación de la soberanía absoluta del Estado–; los procesos de expansión del mercado y el progreso de la movilidad social, "el crecimiento de la sociedad en volumen y densidad", como dice Durkheim, con la consecuencia de que "la religión abarca una porción cada vez más pequeña de la vida social" (t. 1, pp. 210-216).

El calvinismo compendia el destino de estos derroteros, cuya consecuencia más visible es que lo espiritual y mundano dejan de ubicarse en planos jerárquicos diferentes, relativamente independientes. Lo divino desciende a terrenos profanos, donde emprende una brega incesante con lo mundanal para

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:52 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

sojuzgarlo, o bien, salir derrotado. El supuesto calvinista del pecado original, según el cual Dios se hallaba ausente del mundo, reiteraba el extrañamiento entre el individuo, asilo de la palabra divina, y su orden, opresor de anhelos íntimos, salvíficos. Pero aparecía, además, el deseo de eliminar esa barrera entre ambos, de someterlos al mismo principio. El mundo debía ordenarse según los dictados de Dios.[9]

En el centro de ese ímpetu por reconciliar al interior del hombre con el mundo, se encuentran la afirmación puritana de la autoconciencia y la idea de que el orden secular era un mero accidente. El énfasis en la obediencia consciente del designio de Dios, la religiosidad como una experiencia íntima, validaban la posibilidad de que cada hombre disintiera interiormente de la autoridad secular. Si el mundo se había vuelto sordo a la voz divina, las cosas ya no eran necesariamente como debían ser. El protestantismo dejaba expuestas las entrañas del problema del orden, como lo expresó Franz Neumann: "There cannot be a universally valid statement telling us when man's conscience may legitimately absolve him from obedience to the laws of the state. Every man has individually to wrestle with the problem".[10]

Al privatizar la conciencia religiosa, el protestantismo expresaba la ruptura de la jerarquía del orden cristiano tradicional.[11] El mundo ya no era ese orden malhadado, mal necesario,

[9] Michael Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Nueva York, Atheneum, 1972, pp. 64 y ss; en adelante, *The Revolution...*

[10] *The Democratic and The Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory* [ed. Herbert Marcuse], Illinois, Glencoe, 1957, p. 158.

[11] Hasta antes de la Reforma, la conciencia era, por así decirlo, pública. Provenía de la interpretación que una Iglesia universal hacía de

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:52 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

pero puesto allí por la voluntad perfecta de Dios, así no fuera más que para recibir el desprecio del buen cristiano. Para los ministros protestantes, el hombre ya no podía mostrar indiferencia hacia el orden secular. Accidental, el artificio mundanal era susceptible de transformarse, si su oposición a la conciencia religiosa se hacía intolerable. Se inauguraba la posibilidad de desobediencia con base en el solo fundamento del fuero interno. En todo caso, la salvación ya no se alcanzaba refugiándose en otra vida. La doctrina de la predestinación conmina al fiel a glorificar a Dios actuando en este mundo, ejerciendo infatigable su voluntad; es su único medio de probarse como elegido. El reino de Dios ha de construirse sobre la tierra, lo que para el devoto significa proyectar sobre el orden su interior, la conciencia de su salvación.

Aunque ya estaba planteado en su extensión completa, sólo más tarde el problema del orden adquirirá todo su peso secular. En el pecado original y el énfasis en la autoconciencia, tenemos ya los dos tableros del díptico de la ideología moderna: un mundo profanado, sometido al interés de un individuo sacralizado. No obstante, aún falta mucho por avanzar al individualismo "en-el-mundo". En la doctrina de Calvino, afanada en proclamar la omnipotencia absoluta de Dios, la libertad del hombre apenas tiene peso alguno. Por así decirlo, la contribución del protestantismo consistió, principalmente, en arribar al caos del mundo por el camino del desencanto. Desprovisto de la sanción

---

la voluntad divina; sólo ella podía determinar cuándo el orden secular se alejaba de la palabra de Dios (Michael Walzer, *Obligations. Essays on Dissobedience, War and Citizenship*, Cambridge, Harvard University Press, 1970, pp. 122-123; en adelante, *Obligations*...).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:52 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

de Dios, el orden no era más que una contingencia que, en todo caso, bien podría ser distinta. Otro estado de cosas podía, tenía que ser creado por los hombres.

Con la Ilustración, en el siglo XVIII, el problema adquirió todo su relieve, cuando pensadores y, más tarde, revolucionarios afirmaron que el nuevo orden debía regirse por principios provenientes de la voluntad humana. No Dios, sino el hombre tenía que ser el creador del mundo que habita, si quería proclamar su autonomía.[12] En adelante, el orden tendrá que fundamentarse ya no por axiomas externos, como la tradición o la religión, sino en principios que se suponen inherentemente humanos, accesibles al entendimiento de todos. Ésa fue la impronta que dejaron la revolución de 1789 y las guerras napoleónicas en la imaginación moderna: el hombre puede tomar en sus manos el destino del mundo.

La contingencia del orden era condición necesaria de la liberación, pero quería decir, también, que cualquier acuerdo social e institucional podía tan fácilmente existir como desaparecer. El individuo debía construir su mundo a imagen de su voluntad, lo que implicaba la posibilidad de disentir y, no sólo eso, de exigir que el orden fuera otro, si otros eran los propios deseos. La pregunta de por qué hay que someterse a ese arreglo se ha vuelto de muy difícil respuesta.[13] El problema de la mo-

[12] Pierre Manent, "Christianity and Democracy: Some Remarks on the Political History of Religion, or, on the Religious History of Modern Politics", *Modern Liberty and Its Discontents*, trad. Daniel J. Mahoney y Paul Seaton, Nueva York, Rowman & Littlefield, 1998, pp. 98-99.

[13] Norbert Lechner, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, México, FCE, 1995, p. 120.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:52 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

dernidad, la aporía entre autonomía individual y orden, es, en última instancia, un problema de obediencia, de autoridad.

La autoridad se fundamenta en una jerarquía entre quien emite una orden y el que la cumple, que los dos tienen por correcta y legítima.[14] Sólo a condición de que se presente como vivencia, se le puede ejercer; antes que imponerse, ha de experimentarse en el ámbito de la cotidianeidad. Existe, cuando hay de por medio un modo de hacer las cosas que tienen por intrínsecamente correcto tanto quien manda como quien obedece y que, por consiguiente, es indisoluble hasta cierto punto de sus voluntades. Cuando hay autoridad, la obediencia no puede entenderse como la imposición de una voluntad, porque en ese acto se manifiesta la aceptación, más o menos inconsciente, de pautas, de reglas tanto por quien emite el mandato, como por quien lo acata.[15]

El problema de la modernidad puede entenderse como una búsqueda incesante de autoridad. Afirmada la autonomía individual, no podría justificarse el orden más que suponiendo el consentimiento de los miembros de la asociación. Rousseau fue clarividente, al escribir en *El Contrato*...: "Encontrar una

[14] Para esta digresión sobre la autoridad me baso, principalmente, en Arendt, *Between*... (pp. 93-102); Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Inmoral Society*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1947, *passim*; Robert Nisbet, *The Quest for Community. A Study in the Ethics of Order and Freedom*, San Francisco, Institute for Contemporary Studies, 1990 (pp. xxvi-xxviii); y los artículos de Peter Winch y R. S. Peters, en Anthony Quinton (comp.), *Filosofía política*, trad. E. L. Suárez, México, FCE, 1974.

[15] Dijo Bertrand de Jouvenel que "la autoridad termina donde lo hace el asentimiento voluntario" (cit. por Winch, art. cit., pp. 154-159).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:52 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes. Este es el problema fundamental..." (p. 14).

La obediencia no socavaría la libertad de los hombres, en tanto estuviera presente la autoridad. Ahora bien, la rebelión de la modernidad exigía no regirse más por la tradición ni la religión, sino por preceptos provenientes de la voluntad de las personas. Había que construir un orden que orientara la conducta y limitara los deseos humanos, pero ya nada había superior a éstos, ningún principio externo del que pudiera emanar la autoridad. Joseph Roth captó la dificultad en una de sus novelas:

> El mundo se ha ido a pique (...) se votan presidentes, y es como si me busco un abogado competente cuando tengo un pleito. Así, el pueblo entero elige un abogado que le defienda. Pero, me pregunto (...), ¿ante qué tribunal? Ante un tribunal compuesto nuevamente por otros abogados... Todos sabemos que la mera existencia del abogado ya nos echa encima los pleitos. Así que ahora no dejará de haber pleitos constantemente.[16]

Relegada la fe al ámbito de lo privado, debía sustituirse por alguna fe pública. Cualquier idea moderna del orden político tenía que responder al problema acuciante de la autoridad, a la disyuntiva entre la autonomía y el orden. Porque toda tradición política busca justificar la obediencia, es también, deliberada-

[16] *El busto del Emperador*, trad. Isabel García Adanes, Barcelona, Acantilado, 2003, pp. 44-45.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:52 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mente o no, un intento por restablecer la congruencia íntima entre la conciencia del individuo y la lógica del mundo exterior.

La tradición pseudoconservadora no es excepción, porque es una respuesta al problema de la autoridad, pero también una crítica, una denuncia de la insuficiencia de la solución liberal. En política, las decisiones podrán ser inciertas, susceptibles de deliberación, pero es imprescindible un acuerdo mínimo sobre quién debe de mandar. "Cuando –dice Winch– se piensa que ya no se preocupa por lo que sea correcto e incorrecto..., ese solo hecho es una degeneración de la autoridad en fuerza" (p. 165).

No es otro el lamento pseudoconservador: la autoridad ha huido del orden político liberal. Decirlo es exagerar, pero pienso que el surgimiento y la permanencia de este lenguaje político no serían posibles si la autoridad del orden político liberal no hubiera dejado de ser evidente, si alguna vez lo fue. Los orígenes de este proceso pueden ubicarse en el último tercio del siglo XIX. A partir de entonces, una posible lectura de la historia europea relata cómo muchos de los supuestos sobre los cuales las instituciones liberales pretendían erigir su autoridad, han quedado desmentidos, progresivamente, por la realidad. No sólo el orden político y social, el individuo resultó ser muy distinto de lo que presagiaba la teoría liberal. Esta contradicción entre las pretensiones del orden liberal –entre sus fórmulas de legitimación, dirían Berger y Luckmann– y la realidad histórica, escapa al lenguaje del liberalismo. Otra sensibilidad, otras formas de ver el mundo han debido surgir; una es el malestar pseudoconservador, que, desde finales del siglo XIX, ofrece otra interpretación, para ciertos grupos más plausible, de la realidad, contradictoria e inasible, del mundo moderno. Un lenguaje que encuentra en el orden liberal a su enemigo idóneo, que en recordarle sus debilidades y temores, tiene su razón de ser.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:52 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:52 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

# VI. LA SOLUCIÓN LIBERAL

La defensa de la autonomía ocupa el primer lugar en las preocupaciones de la filosofía liberal. De eso no hay duda. El liberalismo nunca tuvo por cierto lo que afirma Rousseau en su *Contrato...*, que "dándose cada uno a todos, no se da a nadie" (p. 15); nunca estuvo dispuesto a aceptar que el individuo se sometiera irrestrictamente a un cuerpo político, grande o pequeño, por encomiable que fueran sus intenciones e intachable su virtud, por mucho que afirmara representar la "voluntad auténtica". Sin embargo, con igual fuerza el liberalismo desea, como cualquier tradición política moderna, que el orden se rija por las mismas reglas que orientan la voluntad; antes que otra cosa es una respuesta, imperfecta como todas, al problema de la modernidad. En otras palabras, el liberalismo ha de afirmar la autoridad del modelo institucional que postula, lo que implica ciertas asunciones sobre la sociedad y el carácter de sus miembros. Contra lo que suele pensarse, su sentido no se agota en tanto práctica de gobierno; tiene un significado moral, pues depende de ciertos supuestos que sus reglas de juego se consideren válidas. Importa anotar estas suposiciones, porque el orden político liberal se ha construido, como solución histórica, a partir suyo.



This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Ahora bien, hablo de filosofía liberal al modo de una tipología.[1] Liberalismos hay muchos, con posturas divergentes y hasta irreconciliables, que van desde Constant, partidario de la restauración monárquica, hasta el republicanismo e, incluso, liberalismos de corte social como los de Stuart Mill y Rawls. Pero todos comparten una premisa esencial, que podría formularse, siguiendo a Michael J. Sandel, como la precedencia del derecho sobre el bien. El argumento básico es que la validez de las leyes y las instituciones no puede fundamentarse en alguna concepción particular, empírica del bien. Hacerlo supone el riesgo de anular la libertad, ya que, para un individuo autónomo, lo bueno debe ser una elección. El temor de todo liberal es que, de sostenerse el orden en cualquier fin particular –como el bien común o la igualdad–, puede ocurrir que en su nombre se limite

[1] Para construirla he recurrido, principalmente, a José Guilherme Merquior, *Liberalismo viejo y nuevo*, trad. Stella Mastrangelo, México, FCE, 1997; C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 1989; Carole Pateman, "The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory", en David Held (ed.), *Models of Democracy*, Stanford, Stanford University Press, 1996; Henry S. Richardson, "The Problem of Liberalism and the Good", en R. Bruce Douglass, G. R. Mara y H. S. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, Nueva York, Routledge, 1990; Guido de Ruggiero, *Historia del liberalismo europeo*, trad. C. G. Posada, Madrid, Pegaso, 1944; Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Nueva York, Cambridge University Press, 1998. Recurro también, aunque no sin reservas, a Harold J. Laski, *El liberalismo europeo*, trad. Victoriano Miguélez, México, FCE, 1994. Laski veía al liberalismo como "...una doctrina tejida con la hilaza de la conveniencia burguesa" (p. 116). Como se verá, la filosofía liberal es mucho más compleja; su intención ha sido siempre, al menos en teoría, fundamentar la ley y las instituciones en principios universales, no en fin particular alguno, ni en los intereses de una clase.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

la libertad. En ese sentido, el derecho debe preceder al bien y la autoridad provenir de un principio anterior, superior a los intereses parciales, pero congruente con la naturaleza humana, cuyo atributo esencial es la capacidad de decisión. No todo liberalismo resuelve el problema de la misma manera. Puede fundamentarse el derecho en la libre elección –como la tradición kantiana–, o bien, en un conjunto de normas o fines supremos, categóricos, que cualquier hombre dotado de sus facultades naturales elegiría libremente –como en el utilitarismo. Aquí basta con indicar que, en cualquier caso, se supone la existencia de una naturaleza humana universal, anterior a las circunstancias empíricas de las personas (*passim*).

Lo que sigue es, pues, una definición mínima de este liberalismo, construido sobre las premisas de la Ilustración. Hay otra tradición muy distinta, la de Edmund Burke, para la cual no existe una naturaleza humana universal y los derechos abstractos, anteriores al bien, no son más que una desafortunada invención. Los derechos sólo se adquieren como resultado de obligaciones concretas, adquiridas históricamente, de las que proviene la autoridad del orden político.[2] Queda fuera de la tipología esta tradición, pues su influencia en Europa ha sido exigua, acaso, en cierta medida, con la salvedad inglesa.

## LA FE EN LA RAZÓN, LA LIBERTAD EN SOCIEDAD

Es bien sabido cuál es la sustancia de esa naturaleza humana, universal, que el liberalismo propone: la razón. El pensamiento

[2] Irving Babbitt, *Democracy and Leadership*, Cambridge, The River Side Press, 1953, pp. 92-111.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

liberal heredó de la Ilustración la convicción de que todos los individuos están dotados de una facultad racional; también la idea de que el mejoramiento del mundo es un proceso automático, cuyos mecanismos están contenidos en leyes de la naturaleza, eternas, que la inteligencia puede discernir.[3] Por eso, nada puede haber por encima del individuo y su autonomía, pues no hay progreso que no provenga de la libertad. Basta con liberar, en la mayor medida posible, a los hombres de sus restricciones, de las ataduras de la ignorancia, la religión y la tradición, para que puedan desarrollar las potencialidades de su razón; el perfeccionamiento vendrá por consecuencia. Toda contradicción entre autonomía y orden dejará de existir, porque la organización de la sociedad será la mejor posible y el hombre, despejada su mente, se dará cuenta de ello.

Desde la óptica liberal, la esfera social es el ámbito de la libertad por antonomasia, el espacio donde, mediante el comercio y el trabajo individual, la humanidad se perfecciona; allí se empeñan los talentos como mejor convenga, es el lugar privilegiado del desarrollo racional y moral, el terreno fértil del progreso.[4] La política, por contraste, sólo puede limitar la libertad social, que es la actividad sin restricciones. La libertad comienza donde el hombre abandona el reino de la vida pública, como dijo Benjamin Constant, sin cortapisas: "Entre los modernos (...) el

[3] Cassirer, *op. cit.*, *passim*.

[4] Con esa convicción, Constant afirmaba que el comercio pacifica las costumbres, al reemplazar progresivamente a la guerra como el medio por el cual los pueblos obtienen lo que desean (*op. cit.*, pp. 12-13). Lo mismo pensaba Montesquieu: "El espíritu comercial lleva consigo la sobriedad, la economía, el orden y la regla..." (*El espíritu de las leyes*, trad. Nicolás Estévanez, México, Porrúa, 2001, p. 44).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

individuo, independiente en la vida privada, no es soberano más que en apariencia, aun en los Estados más libres" (pp. 9-10).[5] Si la política oprime, ¿cómo se fundamenta en la lógica liberal la autoridad del orden político?

No dudaban los liberales que la esfera social sería epítome de la libertad, cuando sobre ella se hubieran cernido los efectos benéficos de la razón, que limita los impulsos pasionales, los de dominar tanto como los de ser dominado. Allí, tarde o temprano, se concretaría el anhelo de John Stuart Mill: "...that of pursuing our own good in our own way, so long as we do not attempt to deprive others of theirs or impede their efforts to obtain it".[6] Pero los liberales miraban al presente con recelo, sabedores de que en la sociedad aún persistían estratos escasamente racionales, vestigios todavía muy arraigados de prejuicio, que amenazaban la libertad.

## La superioridad de la política: la virtud impersonal

En esa circunstancia imperfecta, la política adquiría una misión redentora. La concentración del poder político en el Estado era el mejor medio para socavar la autoridad de los cuerpos intermedios, producto de la ignorancia y el prejuicio, que sólo limitan la libertad individual. Como señala Nisbet, el proyecto liberal prefería que los hombres rindieran lealtad a un solo cuerpo político, siempre que fuera racional e impersonal, porque con él se rela-

[5] Lo dijo también Thomas Paine: "la sociedad es el resultado de nuestras virtudes, el gobierno lo es de nuestra maldad" (cit. por Laski, *op. cit.*, p. 154).

[6] *On Liberty*, Nueva York, Henry Regnery [s/f], p. 15.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

cionarían en ejercicio de su voluntad, ya no en obediencia a vínculos atávicos (pp. 100-166).

Racionalidad e impersonalidad son las virtudes que, según la filosofía del liberalismo, no sólo impiden que la política amenace la libertad, sino que le confieren un carácter superior. El espacio público se afirma como el único lugar donde nadie se somete a la voluntad de otra persona, sino a reglas generales y abstractas, impersonales. Allí, las leyes acotan la acción aún desmedida de los hombres, pero no limitan la libertad. En tanto fuera racional, toda norma o decisión sería transparente, visible en sus motivos e intenciones, porque a la misma solución llegaría cualquiera, si tan sólo pusiera en marcha la fuerza de su pensamiento.[7]

La política ha de alzarse, para protegerla, sobre una sociedad desordenada que amenaza con privarse ella misma de su libertad. Por eso, el Estado liberal se proclama superior y neutral frente a la esfera social; se define como una síntesis más elevada, distinta a los intereses parciales, capaz por consiguiente de moderar los conflictos entre ellos. La diferenciación entre el ámbito social y el político estatal, la existencia de límites precisos entre ambos, es un supuesto central, sobre el que reposa el edificio de la autoridad liberal.

El espacio público es neutral porque, impersonal y desapasionado, no conoce afinidades subjetivas, no se compromete con ningún fin o noción del bien particulares. No le corresponde promover la superioridad de algún contenido moral, ni la abundancia, ni aun la subsistencia material. Todo eso pertenece

[7] Nora Rabotnikof, "Lo público y sus problemas: notas para una reconsideración", *Revista Internacional de Filosofía Política*, noviembre, núm. 2, 1993, p. 80.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

al ámbito de la sociedad, donde, con el avance de la razón, se irá resolviendo del mejor modo.[8] La naturaleza de la política es otra, más elevada, por cuanto su racionalidad e impersonalidad permiten subsistir, al regularlos, a esos intereses y pasiones que de otro modo se destruirían entre sí. Al menos mientras la sociedad siga imperfecta, la política liberal declara su superioridad y el Estado reclama para sí la concentración del poder, pero, racionales e impersonales, se autolimitan para mantener intocado el espacio de la libertad humana.

Insisto, ni aun el espíritu liberal puede conformarse con acotar al poder público. Es menester que los individuos lo hagan suyo, que el orden sea reflejo de su voluntad. No es otra la función de los derechos políticos y la representación. En los parlamentos, los representantes defienden intereses que, diversos y contradictorios, se controlan y limitan; pero no sólo. Se espera, además, que del debate razonado y la lucha de ideas surja la solución más válida y racional, la que resuelva del modo más justo las disputas. Para el liberalismo, el parlamento es el lugar donde, merced a la confrontación permanente de puntos de vista, es asequible una verdad universal. De ahí el típico encomio liberal de la pluralidad. Así también, la división de poderes no es sólo un mecanismo de control; pretende que los pode-

[8] John Stuart Mill presagiaba: "...the healing of the standing feud between capital and labour; the transformation of human life, from a conflict of classes struggling for opposite interests, to a friendly rivalry in the pursuit of a good common to all...; and the conversion of each human being's daily occupation into a school of the social sympathies and the practical intelligence" ("Political Economy", cit. por Macpherson, *op. cit.*, p. 61).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

res, desde las distintas perspectivas que les dan sus funciones, deliberen entre sí para alcanzar la solución más racional.

De ese modo, no es la voluntad ni el interés de nadie que se impone, sino la razón. Aun cuando se actúe contra sus deseos, los gobernados siempre pueden discernir las razones profundas de su obediencia a la ley, así como de toda decisión política. Es lugar común decir que, según el liberalismo, cada hombre mejor que nadie sabe lo que le conviene. No obstante, el representante no sólo goza del derecho, sino que carga con la obligación de actuar con independencia de las opiniones de sus gobernados, si éstas no se conforman con los dictados de la razón.[9] Pero siempre el legislador debe de dar a conocer al ciudadano los argumentos que motivaron su decisión, convencer al público de que su solución es la mejor posible. Así, los gobernados no dejan de ejercer su voluntad, sino que actúan a través de sus representantes, y nadie se siente oprimido, como explica John Stuart Mill: "Those whose opinion is overruled, feel satisfied that it is heard, and set aside not by a mere act of will, but for what are thought superior reasons, and commend themselves as such to the representatives of the majority of the nation".[10]

[9] Como explica Hanna F. Pitkin: "The wonderful theoretical advantage of representation as Liberalism sees it, then, is this: representation makes it possible for each to participate in government as the final judge of whether his particular shoe pinches; yet it allows the rulers to use their wisdom and information to further people's interests, where direct action would be misguided by short-range, hasty decisions" (*The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1967, p. 205).

[10] "Utilitarianism, Liberty, and Representative Government", cit. por *ibid.*, p. 206. Algo similar tenía en mente Edmund Burke, liberal al

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

En principio, es visible la validez de las leyes y las decisiones, accesible a la razón depositada en el interior de todos los hombres, porque se aproxima, al menos, a una verdad universal que siempre puede reconstruir un "público" ilustrado, capaz de entrar en diálogo con el Estado para vigilar su racionalidad.[11] Al menos potencialmente, cualquiera podría participar de la política liberal. A quien de momento estuvieran vedados los placeres de la razón, sólo hacía falta desarrollar sus capacidades para formar parte activa de este orden.[12]

Para el liberalismo, la representación permite a los ciudadanos ganar control sobre su vida política. Pero es imprescindible la certeza de que la deliberación pública es una búsqueda racional de la solución más válida. Sin esa premisa, según la cual existe un interés objetivo que es posible develar, carece de sentido la representación liberal. Por eso, liberales como John Locke se empeñaban en restringir el voto, haciendo de la propiedad condición necesaria para la posesión de derechos políticos; buscaban preservar el carácter racional, universal e impersonal del

---

cabo, cuando hablaba así a sus electores de Bristol: "Si el gobierno fuese, en cualquier parte, cuestión de voluntad, la vuestra debería, sin ningún género de dudas, ser superior. Pero el gobierno y la legislación son problemas de razón y juicio y no de inclinación..." ("Discurso a los electores de Bristol", *Textos políticos*, trad. Vicente Herrero, México, FCE, 1996, p. 312).

[11] Luis F. Aguilar Villanueva, "Una reconstrucción del concepto de opinión pública", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 130 (1987), p. 253.

[12] Bentham argumentaba que, si bien las mayorías pueden equivocarse de momento, a la larga, interesadas en alcanzar la mayor felicidad, se esforzarán por descubrir sus errores y rectificar (Guilherme, *op. cit.*, pp. 71-72).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

espacio público. Creían que la propiedad era muestra de buen juicio, de una voluntad independiente, menos susceptible de manipularse que, digamos, la del trabajador en la fábrica. En la imaginación liberal, la razón que yace dentro de cada uno y la racionalidad del orden se conectan por su aproximación a la verdad universal; ella es el lazo que ata ambos cabos, el numen que resuelve el problema de la modernidad.

## El sujeto liberal

El orden político liberal posee una superioridad transitoria; es un artificio, pensado para suavizar los vicios culturales aún presentes en la sociedad. Se halla, en todo caso, subordinado a la necesidad fundamental de proteger esos derechos naturales, independientes y anteriores a la existencia del Estado, que pertenecen al ámbito de lo privado y son la materia del progreso social, "...derechos que le son innatos [al hombre] y que nadie, ni aun la sociedad, puede otorgarle ni retirarle".[13] En la idea liberal, si la política no amenaza los derechos naturales, el espacio de la autonomía individual, es porque el contenido de ambas esferas es el mismo: racional, universal e impersonal.

El liberalismo requiere suponer la existencia de un sujeto universal. Todas las personas están dotadas de una estructura moral estable, anterior a sus circunstancias e intereses particulares. Es la idea de que está en la naturaleza de los hombres conducirse según los dictados de la razón; cuanto más clara escuchen la

[13] Bernard Groethuysen, *Filosofía de la Revolución francesa*, trad. Carlota Vallée, México, FCE, 1994, pp. 234-235.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

voz de su raciocinio, mejor discernirán el sistema de leyes naturales que deban orientar su comportamiento.[14]

Lo privado no se relaciona con la expresión emotiva de la subjetividad, valiosa por ser única. Para el liberal, ser auténtico no es mostrar los matices infinitos de la personalidad, sino lo opuesto. Comportarse con naturalidad sería obedecer esas afinidades humanas, universales, que están contenidas en las leyes naturales. Los hombres comparten su gusto por la experiencia sobria y controlada, su inclinación por conducirse con la modestia de lo simple y habitual. Su personalidad sólo puede tornarse mudable e impredecible por el influjo perverso de sus pasiones. Ellas son la fuente de todo vicio, hay que someterlas a los dominios de la razón, ese juez universal que está en todos. Entonces las personas se darán cuenta de que, por encima de cualquier diferencia, de clase, religión o la que fuere, comparten afinidades naturales que les llevan a desear, aproximadamente, las mismas cosas. El concepto de los derechos humanos expresa esta visión: es un listado de lo que está en los deseos de todo hombre verdaderamente racional. Lo privado, como lo público, debe ser

[14] El razonamiento es como sigue: si el sujeto es libre, debe poder escoger sus fines. Debe suponerse, pues, la existencia de un yo anterior a sus propósitos, dotado de una capacidad de elección previa al momento de su decisión. De otro modo, cabría argumentar, por ejemplo, que la comunidad constituye la identidad del yo y que los fines de ambos son inconfundibles. El hombre se habrá subordinado a otros propósitos y habrá perdido, con su capacidad de elección, su libertad. La premisa de la identidad individual trascendente, como la llama Michael J. Sandel, de clara genealogía ilustrada, persiste aún en liberalismos contemporáneos. No es otro el caso de John Rawls, con su "velo de la ignorancia" (Sandel, *op. cit.*, pp. 7-65).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

el opuesto del arrebato pasional, del artificio de una personalidad impredecible. Lejos de contradecirse, están hechos de la misma sustancia. El orden político liberal expresa la más íntima naturaleza de los individuos.[15]

[15] "De ese modo, la ley natural subsiste como norma eterna de todos los hombres, sin exceptuar a los legisladores. Las reglas que éstos dictan y por las que han de regirse los actos de los demás tienen, lo mismo que sus propios actos y los de las otras personas, que conformarse a la ley natural, es decir, a la voluntad de Dios, de la que esa ley es una manifestación. Siendo la ley fundamental de la Naturaleza la conservación del género humano, no tiene validez frente a ella ningún decreto humano" (John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil* [s/t.], México, Gernika, 1995, p. 127).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:46:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

# VII. LA SOCIEDAD OPRESIVA

El individuo y su relación con la sociedad han terminado por ser algo muy alejado de los presagios liberales. La sensibilidad moderna no es como pensaba Constant; ha tomado un rumbo distinto, en ocasiones opuesto, a las premisas sobre las cuales la filosofía liberal fundamentó la autoridad. Jean Jacques Rousseau es, quizá, la expresión más temprana de esta actitud, y no sorprende que los liberales lo despreciaran como a un excéntrico, no de los que caminan callejas, sumidos en un soliloquio interminable y sin consecuencias, sino de esos que con sus ideas descabelladas amenazan los mejores frutos de la civilización. En efecto, la sensibilidad de Rousseau, novedosa para su tiempo, transgrede en todo punto la conciencia liberal, más por cuanto ha sedimentado firmemente en el sentido común moderno. Escribió el ginebrino:

> Heme aquí, solo en la tierra, sin más hermano, prójimo, amigo ni compañía que yo mismo (...) Al menos eso no ha sido culpa mía, y llevaré al autor de mi ser, si no la ofrenda de buenas obras que no me han dejado hacer, al menos un tributo de buenas intenciones frustradas, de sentimientos sanos pero vueltos ineficaces, y de una paciencia a prueba del desprecio de los hombres.[1]

[1] *Las ensoñaciones del paseante solitario*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1979, pp. 55 y 67.



This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Es el lamento desconsolado de quien se siente ajeno e incomprendido, como si nada de lo que Rousseau era hubiera podido caber en el corazón de alguien más. La naturaleza humana se define, aquí, por sus sentimientos nobles y sanas intenciones. Su materia no es racional, impersonal, ni universalmente compartida; es bella porque es única y, en cuanto tal, inaccesible a los demás. Ni la sociedad moderna es ya sinónima de libertad. Volcada hacia la intimidad, sobre la virtud pesa el sino de morir aislada, sofocada por un orden opresivo e indiferente.

## Virtud sentimental

Es uno de los rasgos más notables de la modernidad su sentido de autoconciencia exacerbado, por el que los individuos saben, como que el sol se pondrá al día siguiente, que poseen unas características que los hacen únicos. Es resultado, como ha explicado magistralmente Norbert Elias, del proceso de la civilización.[2] En principio, toda cultura descansa en cierta renuncia a la satisfacción de las pulsiones, que la comunidad y sus instituciones comienzan a regular. Lo característico de la modernidad es cómo interioriza esos controles de la conducta. El hombre moderno depende cada vez menos de grupos externos que le digan cómo comportarse, pues las regulaciones que lo rigen están, principalmente, en su propio yo.[3]

[2] *La sociedad de los individuos*, trad. José Antonio Alemany, Barcelona, Península, 2000, *passim*.

[3] En parte, la internalización de las prohibiciones se debe al incremento de la complejidad social de la modernidad, pero sobre esto hablaré adelante. Freud explica el mecanismo: los deseos destructivos impresentables en sociedad, que son cada vez más, se vuelven inocuos

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

El relato es cómo se han debilitado inexorablemente las ligaduras que antes unían a los hombres a la autoridad de grupos cerrados. Ha sido, en parte, resultado del incremento del poder estatal. El Estado ha extendido sus dominios para llevar, directamente, sus poderes y servicios a la vida cotidiana, de modo que las asociaciones intermedias perdieron las funciones –el trabajo, la educación, el nacimiento, la salud y la muerte– que antes las hacían indispensables. En parte también, en sociedades crecientemente urbanas, donde los medios de comunicación y transporte se desarrollan vertiginosamente, se hace sumamente difícil que existan lealtades incondicionales hacia grupos que demandan, para ser fuertes, el arraigo de sus miembros. Un mundo donde los individuos tienen gran capacidad de movilidad –donde la posición no depende más de la jerarquía de sangre dentro de la cual se nace–, dificulta la vigilancia estrecha sobre la conducta, típica del orden estamental. Las prescripciones rígidas, que en sociedades tradicionales determinan el carácter y destino de los hombres, sirven de muy poco para individuos que se enfrentan a situaciones mucho más diversas.[4]

---

porque son dirigidos al propio yo. Las restricciones morales de la civilización se incorporan al superyo, que conduce la agresividad hacia el yo, en la forma de sentimientos de culpa y necesidad de castigo. Tal es la efectividad del mecanismo que ni siquiera hace falta hacer algo socialmente reprobable, basta quererlo para que la culpa nos embargue. La agresión suprimida, cada vez mayor, fortalece la agresividad hacia el yo. En el centro está la angustia. Por eso decía Freud que el hombre culto ha trocado un trozo de posibilidad de dicha –la satisfacción de sus deseos más inmediatos– por otro de seguridad (*El malestar en la cultura*, trad. Ramón Rey Ardid, México, Alianza, 1984, *passim*).

[4] Ralf Dahrendorf, *Oportunidades vitales*, trad. Ramón García Cotarelo, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, pp. 54-56.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Todo se resume en que el hombre depende, cada vez más, de sí mismo o, como dice Daniel Bell, su conducta social se vuelve inusitadamente discrecional.[5] La pertenencia a un grupo o categoría social, cuyos controles se vuelven laxos, tiende a determinar cada vez menos la personalidad, el estilo de vida, las formas de conducta. La identidad de los individuos depende ahora, sobre todo, de experiencias personales casi únicas, en un universo diferenciado.[6]

La individualidad se fortalece por otra de las grandes tendencias de las sociedades occidentales modernas, la división del trabajo. El orden social se vuelve tan complejo, tan diverso en tareas específicas difíciles de llevar a cabo, que crea un imperativo moral que, según Durkheim, dice al individuo: "ponte en estado de llenar útilmente una función determinada" (t. 1, p. 62). La imagen es la de un conglomerado de personas tratando incesantemente de especializase, de dominar la labor que se les asigna; siempre temerosas de que alguien más dotado ocupe su lugar, buscan acuciosamente adquirir un cúmulo de conocimientos prácticos, para sentir que no son fácilmente reemplazables, aunque de hecho lo sean. Los individuos se vuelven muy distintos entre sí, pues sus necesidades, conocimientos y habilidades se diferencian, refinan y enriquecen; los caracteres divergen

[5] *Las contradicciones culturales del capitalismo*, trad. Néstor A. Miguez, México, Alianza Editorial Mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1977, p. 49.

[6] David Riesman, *The Lonely Crowd*, New Heaven, Yale University Press, 1961, pp. 9-33. Como dice Mary Douglas: en la modernidad, los grupos pierden su función de integrar los símbolos del "yo" y la sociedad en un todo coherente (*Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Nueva York, Pantheon Books, 1987, pp. 102-108).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

no menos que los destinos. Los objetivos e ideales, ya personales, se erigen el valor primordial y toda la autonomía ganada se emplea para lograr la distinción. Destacar en la competencia, ser único, extraordinario, es necesidad imperiosa. Como señala Elias en *La sociedad de los individuos*, la emancipación del hombre trae consigo el culto a la personalidad (pp. 139-173).

Es así como los modernos creen existir, interiormente, por sí mismos, con independencia de los demás, y que sólo después se relacionan con otros en el exterior. Contra las previsiones liberales, la modernidad ha ubicado la virtud en otra parte, no ya en el "buen natural" de los hombres que los hace similares, no en la razón, ni en el mérito objetivo. Virtuoso es todo lo que hace a los individuos únicos, todo cuanto los destaque de la masa inerme de los demás; más precisamente, su personalidad. Es en esta nueva versión de la autenticidad, donde el mundo moderno ha puesto a descansar a la virtud.

## Orden sacrílego y vicio impersonal

Los modernos, conscientemente o no, tienden a urdir la trama de sus vidas con un mandamiento en mente, que se impone sobre cualquier otro y que, según Bell, reza: "yo soy yo, provengo de mí mismo y en la elección y la acción me hago a mí mismo" (p. 95); frase que rezuma el hecho innegable de que en la sociedad moderna, al abolirse los lazos atávicos que antes los sujetaban, los individuos son materialmente más libres o, como dice Dahrendorf, sus oportunidades vitales se han expandido inusitadamente (pp. 27-53). Empero, con frecuencia esos hombres más irrestrictos se perciben como sujetos de una opresión impersonal, ven en la civilización que les liberó de sus cadenas un tirano desalmado.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

No es del todo falsa esa apreciación. En efecto, el orden social moderno es crecientemente impersonal, como resultado de una vida cada vez más urbana. En la cotidianidad impulsiva de las grandes ciudades, donde viven juntos un conglomerado de individuos que, sin conocerse, se encuentran incesantemente, se carece del tiempo necesario para entablar en cada contacto una relación anímica; nadie puede permitirse el proceso cauteloso, lento y titubeante, de discernir cada personalidad. El orden tiene que ser impersonal y racional. Las personas se vuelven como números, sujetos de cálculo que sólo interesan en la medida que permitan realizar las labores propias.[7]

Raymond Aron observó que uno de los rasgos más peculiares de la sociedad moderna es su conciencia exacerbada del problema económico.[8] Con la división del trabajo y el incremento en la complejidad de las labores sociales, la administración racional de los medios se vuelve el problema fundamental. El espíritu moderno es, cada vez más, un espíritu calculador.

En un orden así, apenas hay lugar para los impulsos irracionales, instintivos. Los caracteres son más variados y complejos, pero han de mantenerse ocultos sus incontables matices. Los rasgos más entrañables de la personalidad no son sino estorbos que, confinados a la intimidad, desean salir atropelladamente, pero así han de permanecer. El interior cobra la apariencia de ser único e insondable, un misterio inaccesible, pero que inevitablemente, como todo secreto, despierta el deseo de desentra-

[7] Georg Simmel, "Las grandes urbes y la vida del espíritu", *El individuo y la libertad*, trad. Salvador Mas, Barcelona, Península, 1998, pp. 248-253.

[8] *Dieciocho lecciones sobre la sociedad industrial*, trad. Antonio Valiente, Barcelona, Seix Barral, 1965, pp. 82-86.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ñarlo. De ahí ese instinto sentimental, típicamente moderno, que valora extraordinariamente la experiencia interna de los demás; una sed insaciable de agotar la fuente de las emociones humanas, mejor cuanto más ocultas e intrincadas parezcan.

El mismo orden que enaltece la personalidad, la condena al encierro íntimo. Existe la sensación de que para vivir en sociedad, hay que dar en prenda el tesoro de la "vida interior". A medida que progresan la división del trabajo, la competencia y la complejidad social, los requerimientos de autorregulación incrementan también. Los individuos deben renunciar, cada vez más, a sus emociones, llevar muchos de sus deseos lejos del "mundo exterior", para mantenerlos ocultos en el ámbito de la intimidad, recubiertos de vergüenza y embarazo. Queda la impresión de que las potencialidades de la personalidad se hallan oprimidas por una sociedad cuya especialización, en efecto, deja poco espacio a las inclinaciones individuales. El hombre moderno siente que la labor que desempeña en su empresa u organización, donde se le obliga a comportarse como apéndice de una maquinaria, nada tiene que ver con lo que verdaderamente es. Para ingresar en sociedad, el individuo cree haber dado en tributo una "verdad interior" contra la que se ve compelido a atentar perennemente.

Los controles externos se suavizan y la influencia de los grupos debilita su iridiscencia casi al punto de la extinción: es condición de la libertad moderna. A cambio, la conducta queda sujeta a requerimientos cada vez más complejos y, sobre todo, incorporados al "yo". En un mundo así, los controles se vuelven menos personales, porque los individuos se liberan de su obediencia ancestral a determinada colectividad o líder proverbial. Sin embargo, señala Mary Douglas en *Natural Symbols*, surge inevitablemente la impresión de que se está sometido a una

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

maquinación despersonalizada (pp. 60-73). La sociedad se imagina como un tirano impersonal, en buena parte, porque la complejidad de su orden escapa a la comprensión. Con razón apuntaba Berlin en su célebre ensayo, "Dos conceptos de libertad", que "entender por qué las cosas tienen que ser como tienen que ser es querer que sean así" (p. 246). La autonomía es ensalzada, la individualidad adquiere la belleza del misterio, pero sus acciones se pierden en la trama inexpugnable de la vida social como en un mar proceloso. Así no sea más que en apariencia, el destino humano se ha vuelto más incontrolable que nunca.

No sólo eso, una sociedad en que el "yo", en su carrera solitaria, se define por lo que hace para sí, para la consecución de sus metas, donde las regulaciones de la conducta están interiorizadas, es un orden que hace recaer la culpa sobre las solas espaldas de los individuos.[9] Quien fracasa en la consumación del imperativo que se le impone, la realización personal, siente padecer un ostracismo que le arroja del mundo de los hombres. Le queda, únicamente, explicarse su fracaso por la opresión impersonal de una sociedad que no ha sabido mirar con justeza la valía interna que, por cierto, ella misma ha procurado enaltecer.

[9] Porque no existen mecanismos simbólicos que permitan integrar la culpa individual en las estructuras sociales y restituir la confianza en el "yo". Es la función, por poner un caso, de los exorcismos en sociedades tradicionales cerradas. Ciertas desviaciones de la conducta se explican como consecuencia del influjo de un agente extraño, demoníaco, que altera la armonía moral de la comunidad y, por consiguiente, los comportamientos individuales. Expulsado el intruso, vuelve el equilibrio. No es el individuo quien ha fracasado en seguir las normas sociales, sino la armonía colectiva que ha sido alterada por un agente extraño; restablecido el balance, se restituye la confianza en las estructuras sociales (Douglas, *op. cit.*, pp. 42-48; 103-148).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

El mito de la sociedad opresiva, que impone su tiranía impersonal sobre el noble interior de las personas, es un vuelco en los términos de la civilización liberal. La sociedad no se juzga más como el ámbito de la libertad y el progreso; allí, no sólo la naturaleza humana se vuelve irrealizable, se halla bajo amenaza de destrucción. En una cosa acertó el liberalismo. El orden social se ha vuelto crecientemente racional e impersonal, pero el natural del hombre no se relaciona más con eso, así no sea por oposición; su esencia se piensa otra, emotiva, sentimental, instintiva incluso. No se trata más de liberar a la razón del vicio de las pasiones, sino de lo contrario: dejar libre vía a los matices de la personalidad, esos que el liberal miraba con desconfianza, clareándoles el camino de todo estorbo racional. Lo que para el liberalismo era virtud es vicio en la sensibilidad contemporánea. La armonía racional entre orden e individuo, esencial a la autoridad en la lógica liberal, se antoja para los modernos, cada vez más, vana ilusión, por decir lo menos.

Ahora bien, no es nueva la oposición entre mundo exterior e interior humano; como vimos, se origina en la ruptura, por el proceso de secularización, de la unidad del mundo cristiano tradicional, y adquiere toda su dimensión con la Ilustración del siglo XVIII. Insisto: ese conflicto es, más aún, requisito de la libertad de los modernos. La diferencia reside en que, para el pensamiento ilustrado, el mundo circundante se rige según las mismas leyes naturales, racionales y eternas, que conforman la moral personal. Existía todavía una posibilidad de acercamiento por intercesión de la razón.[10]

[10] Norbert Elias, *Humana Conditio. Consideraciones en torno a la evolución de la humanidad*, trad. Pilar Giralt Gorina, Barcelona, Península, 1988, *passim*.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Bastó con que la virtud se tiñera de sentimentalismo para que orden y naturaleza humana se opusieran irremediablemente. Esa fue la sacudida que, afirma Isaiah Berlin, dio "La revolución romántica..." a la sensibilidad occidental, desde finales del siglo XVIII (pp. 247 y ss.). El romanticismo se batía contra la idea ilustrada de que interior y orden obedecían a las mismas leyes naturales, externas, que es posible descubrir mediante la razón. La moral es creación individual, de modo que sus criterios no tienen por qué ser los del orden. Más aún, éste se revela como antagonista de la voluntad, que, hecha de intuición creativa, se afirma en su capacidad de domeñar al mundo, transformarlo y someterlo a sus dictados. El llamado radical a actuar en congruencia con lo que se es internamente sugería que, acaso, la autenticidad del individuo se encuentre sojuzgada por las normas impersonales de la sociedad. Derruida la fe racional, el lazo que la filosofía liberal tiende entre autonomía y orden, las posibilidades del espíritu crítico no encuentran límites. La virtud no depende más de la razón o el saber, no es un mérito observable con cierta objetividad, sino un atributo intrínseco, casi místico, cuya posesión otorga el derecho de descreer de todo cuanto rebase los límites del "verdadero yo". Puesto el pecado en la sociedad, el hombre común se convence de que es más virtuoso que todo lo que atañe al orden.

Esa visión sentimental de la virtud es, en palabras de Irving Babbitt, el triunfo de una sensibilidad democrática a la Rousseau (p. 76). Se hizo más y más frecuente durante el siglo XIX y para mediados era casi un lugar común entre escritores románticos y su progenie vanguardista, cuyo impulso vital persiste íntegro en nuestros días. Aparecía en las imágenes literarias de un hombre autónomo que, llamado a grandes cosas, miraba pasar la historia frente a sus ojos; sólo quedaba el "ennui", el tedio vital que el

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

literato denunciaba como el mal civilizado. Puesto a escoger entre la virtud mecánica e impersonal del buen burgués, ciudadano impecable, y el vicio espontáneo, voluntarioso, la elección del antihéroe es, sin titubear, la de Théophile Gautier: "¡antes la barbarie que el tedio!"[11] La misma visión inspiraba fantasías menos inocentes de urbes consumidas por un fuego purificador, sobre cuyas ruinas liberales un nuevo hombre habría de erigir otra civilización. Un secreto deseo que –apunta Steiner– el nazismo llevó del lienzo y la letra a la realidad más tangible (pp. 27-62).

No obstante, es equívoco hablar de "La revolución romántica...", como hace Berlin, pues más que el origen de un cambio radical, el romanticismo es la expresión más acabada, si se quiere, de una revolución del sentido común, fraguada en el proceso de la modernidad. Lo cierto es que de esta sensibilidad, que desde el siglo XIX ha arraigado en el individuo moderno, abreva el malestar pseudoconservador; en ella se reconocen los rasgos del lenguaje político que nos ocupa: su antimaterialismo, su culto a la personalidad, su sentimentalismo y, sobre todo, su condena moral del liberalismo. Una forma difundida de percibir la realidad, de la que hay un sinnúmero de expresiones posibles; una de sus manifestaciones políticas es el malestar pseudoconservador. Basta definir la virtud auténtica en términos colectivos para aproximarse a esa visión cerrada y paranoica, que exige preservar la pureza frente a toda interferencia externa para alcanzar la buena vida, como la entiende el pseudoconservador. Fantasía que incluye versiones relativamente inocuas, como las del lirismo romántico o el nacionalismo poético de Barrès, hasta formas abiertamente demoníacas como el nazismo.

[11] Cit. por George Steiner, *En el castillo de Barba Azul*, trad. Alberto L. Budo, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 27.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

# VIII. LA POLÍTICA CORROMPIDA: CAÍDA DEL ORDEN LIBERAL

Sólo se cae desde un lugar más alto, pero es difícil decir si el orden político liberal conoció un momento de esplendor. Se puede afirmar con seguridad que nunca todos los supuestos del liberalismo han estado presentes en la realidad. Jamás el orden liberal pasó de ser una idea llevada de manera imperfecta al plano de lo concreto. Pero tampoco es casual que los historiadores hablen de una época de oro del liberalismo, que Hobsbawm ubica de 1848 a 1875, cuando "su triunfo pareció estar por encima de toda duda o desafío".[1]

Los sociólogos parecen confirmarlo; es casi un lugar común que, durante buena parte del siglo XIX, predominó un temperamento muy similar al liberal: la actitud ascética del burgués, frugal y autocontrolada, racional e impersonal, que Max Weber definió en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Riesman describe al temperamento puritano que, ascético, rige la conducta poniendo la vida al servicio de un conjunto de fines –buen prestigio, fortuna, estabilidad familiar– asumidos como un destino personal, pero universalmente compartidos, así no

[1] *La era del capital, 1848-1875*, trad. A. García Fluixá y Carlo A. Caranci, Barcelona, Crítica, 1998, p. 259.



This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

sea más que por la burguesía (pp. 9-17). Lo define, según Daniel Bell, la "gratificación postergada": la convicción de que la virtud se manifiesta en la prosperidad, que requiere sacrificar las pasiones y los placeres inmediatos, sustituyéndolos por la razón y el trabajo arduo, disciplinado (p. 81). El argumento es conocido; este carácter se asocia a una etapa del desarrollo capitalista relativamente temprana, como la que corre de 1848 a principios de la década de 1870, en la que el progreso parecía incontenible. Richard Sennett[2] muestra que esta sensibilidad era característica en las grandes capitales europeas, desde finales del siglo XVIII y hasta mediados del XIX. Según la descripción de Sennett, en el vestido como en los espacios públicos, las fórmulas de cortesía buscaban ocultar la personalidad y evitar cualquier referencia a los orígenes familiares o sociales. Era una sociabilidad que privilegiaba la impersonalidad, que expresaba la caída de las formas de vida aristocráticas y, la experiencia, inédita, de ciudades abigarradas de nuevos burgueses, para quienes la dignidad no dependía de su procedencia social; no de quiénes eran, sino de lo que hacían en el mundo merced a su trabajo objetivo (pp. 15-105).

Según estos argumentos, al menos hasta mediados del siglo XIX, la historia parecía dar la razón a Constant: cabía suponer que el mundo moderno se movía en la dirección prevista por el liberalismo. Sobre los factores que corroyeron el temperamento puritano y el orden social que le era propicio, cada autor encuentra una explicación distinta; todas apuntan, sin embargo, a la transformación del mercado. Para Riesman, la ética protestan-

[2] *El declive del hombre público*, trad. Gerardo Di Maso, Barcelona, Península, 1978.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

te era una "psicología de la escasez", propia de una etapa de crecimiento franco pero con recursos aún someros; a medida que la productividad, los recursos disponibles y el ocio aumentan, surge una "psicología de la abundancia" muy distinta, más afín al consumo y la satisfacción de los deseos personales, que a la actitud homogénea del ascetismo asociado al ahorro (pp. 9-24). Según Daniel Bell, la causa primera de esta transformación es el crédito, que permite acceder a gratificaciones inmediatas prescindiendo del estilo de vida laborioso y disciplinado que requiere el ahorro (pp. 32-34; 211-213). Para Sennett, más que el crédito, es decisivo el surgimiento del bazar, cuyo principio de competencia es la diferenciación de productos; a diferencia de la producción masiva, más adecuada a un orden que privilegiaba la impersonalidad de las relaciones sociales, en los bazares los bienes cobran "apariencia de cosas que expresan la personalidad del comprador", como observó Marx, citado por Sennett (p. 185). Distintas explicaciones llevan a la misma hipótesis: el capitalismo, inicialmente impulsado por la ética protestante, terminó por socavarla. La impersonalidad, que fuera la dignidad de la vida burguesa, se torna vicio.

No hace falta volver sobre lo dicho, ni es posible presentar aquí estos argumentos más que de forma muy parcial e injusta para sus autores. Valga la digresión para confirmar la idea del capítulo anterior: como dice Daniel Bell, la sensibilidad moderna, que no es la liberal, ha pasado de ser tema de filósofos y poetas románticos, al núcleo del sentido común y de las relaciones sociales, hasta invadir incluso el ámbito de la producción (pp. 45-89). La glosa, además, sugiere que no es descabellado hablar de caída del orden liberal y permite ubicar este proceso en la segunda mitad del siglo XIX, más precisamente, en su último tercio. En esta época, Hobsbawm, en *La era del capital*,

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ubica los principios de la sociedad de consumo, permitida por un exceso de producción y un descenso en los precios que, de hecho, llevarán a las crisis de finales de los años de 1870. Es una época de relativa abundancia; nuevas generaciones surgen, que podían permitirse una vida de ocio y consumo gracias a las fortunas que les habían heredado sus padres, alcanzadas mediante una vida de trabajo arduo, disciplina y ahorro (p. 200).

Sea como fuere, el liberalismo también tuvo sentido como solución política, cuando, después de 1848, amainados los ardores revolucionarios, pareció iniciar su reinado en un ambiente impregnado de conservadurismo. Aparecía como la única alternativa frente a los absolutismos entre los cuales parecía debatirse Europa occidental: el napoleónico, por un lado, y el de la muchedumbre jacobina por el otro, amenaza tan fresca en la memoria como las revueltas del año 1848. Derrotado definitivamente el poder aristocrático tras las olas revolucionarias de 1830, el liberalismo se antojaba la única solución posible para mantener, sin socavar la autonomía de los modernos, el orden necesario para alcanzar el progreso. A la crisis que catapultó las revueltas de 1848 siguió una época de prosperidad que parecía imparable, sólo interrumpida brevemente por la depresión de 1858, pero reanudada en la década de 1860, hasta alcanzar su auge en los primeros años de 1870. El asombroso incremento en riqueza, técnica y conocimiento, daba la impresión de que con sólo garantizar la estabilidad y la libertad de movimiento a la razón humana, el progreso se seguiría por deducción. Sobre un territorio europeo dominado por regímenes restaurados –con la excepción francesa–, las instituciones liberales fueron diseminándose a ritmo variable, unas veces –como en Francia– auspiciadas por una burguesía deseosa de consolidar su reino y otras como concesión de los gobiernos conservadores, para alejar

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

los fantasmas de la revolución. Más triunfalmente en países como Francia e Inglaterra, con menos claridad, por ejemplo, en la península ibérica y muy lentamente al este del Rin, se van extendiendo las reformas liberales y las instituciones representativas, aunque con frecuencia carecieran de toda influencia efectiva. Incluso para el gobierno prusiano, reaccionario como el que más, se echó de ver que casi en ninguna parte de Europa podía gobernarse enemistado con el liberalismo. Incorporarlo, eliminando sus posibles consecuencias revolucionarias, fue la labor de hombres como Cavour y Bismarck.[3]

En esta circunstancia, la solución liberal, aunque incompleta, tenía sentido y mucho; incluso parecía sensato esperar –al menos eso creía la burguesía– que la historia terminaría por confirmar, uno por uno, los supuestos del liberalismo. Si entre los modernos se ha vuelto frecuente la convicción de que el orden político liberal es fuente de corrupción, se debe en parte, como vimos, al avance de la sensibilidad moderna. Pero esta explicación no basta. Si el lenguaje y las instituciones liberales han perdido, en alguna medida, su legitimidad, debe ser porque se ha debilitado su capacidad de ofrecer una interpretación sensata de la realidad. Es preciso analizar las transformaciones del espacio público occidental que han puesto en entredicho las premisas en que se fundamentaba la autoridad liberal. Pero, además, el malestar pseudoconservador expresa el deseo de llenar ese vacío con otra cosa, de devolver al orden político otro principio de autoridad, sentimental y democrático, otras "fórmulas de legitimación", que apenas nada tienen que ver con la razón o la impersonalidad liberales.

[3] Hobsbawm, *La era del capital...*, p. 115.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

## El presagio de Weber, Schmitt y Michels

Cuando Max Weber dictó su conferencia "Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada",[4] en 1918, seguramente había tenido ocasión de escuchar las voces de intelectuales como Langbehn, Lagarde y van der Bruck. Probablemente no le fuera desconocida la retórica antiparlamentaria del pangermanismo, ni el lenguaje pseudoconservador de partidos políticos, agrupaciones juveniles y estudiantiles nacionalistas, que se pusieron en boga a finales del siglo XIX en Alemania. Es posible que a ellos dirigiera Weber su sarcasmo:

> ...¿quién podría reprimir... la sonrisa ante el temor de nuestros intelectuales de que el desarrollo social y político pudiera depararnos en el futuro un *exceso* de "individualismo"...? ¿O ante la idea de que la "verdadera libertad" sólo podrá resplandecer cuando haya sido *eliminada* la actual "anarquía" de nuestra producción económica y la "mecánica de partidos" de nuestros parlamentos en aras del "orden social" y de la "estructuración orgánica"; esto es, del pacifismo de la impotencia social bajo las alas del único poder con absoluta seguridad *ineludible*? (p. 145).

Weber se regocijaba en su ironía, pero no podía ocultar la inquietud que le provocaban estas voces, de sonoridad creciente en su tiempo. Miraba en esas manifestaciones algo más que un disparate que arremetía contra los fundamentos liberales de la civilización occidental. Merecían su desprecio esas ideas por la

[4] *Escritos políticos*, trad. Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 1991; en adelante, "Parlamento y gobierno...".

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ingenuidad –no inocencia– de sus soluciones, pero no porque los problemas a que aludían carecieran de bases en la realidad. Max Weber veía en esas diatribas la expresión nítida de corrientes subterráneas, paralelas al transcurso de la política europea moderna, que amenazaban con arrancar las raíces liberales del orden político.

Pese a admirar sus dotes de estadista, Weber reprochaba a Bismarck no haber cosechado en sus partidarios nada distinto, obstinado como estaba en evitar que algo se le opusiera. El resultado era la nulidad de un parlamento que no contaba con partidos constitucionales fuertes e independientes ni, en consecuencia, líderes políticos que estuvieran al servicio de elevadas metas político estatales (pp. 114-117). Los argumentos de Max Weber eran liberales en su defensa del parlamento: éste debía ser el campo donde los políticos luchan por el poder para hacer triunfar la causa propia, frente a la cual son responsables. No la guerra ilimitada por el poder desnudo, sino la brega incruenta por el poder político, donde la razón y el argumento sustituyen al escudo y las saetas. Sólo de ese modo, por medio de la razón y la persuasión, los gobernados podrían mantener el control de su vida política (pp. 244-274). Para Weber no había –señala Pitkin– otro lazo posible entre gobernantes y ciudadanos que la lucha de ideas, ni otro modo de hacer al poder realmente público (pp. 49-53).

Cuando ese vínculo terminara por ceder, como presagiaba Weber para su patria, recién liberada tras un largo periodo de absolutismo, los individuos verían cancelados sus anhelos de libertad. Cuando el debate parlamentario hubiera perdido todo contenido, las naciones se verían privadas de tomar parte activa en la determinación de su destino político. Pero este riesgo amenazaba a todas las naciones europeas y no en todas ellas

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

había existido un Bismarck. A decir verdad, el problema consistía en que, despojados de su fundamento liberal, los parlamentos se hallaban inermes frente a la verdadera amenaza de los tiempos modernos; impasibles, dejaban a los hombres totalmente vulnerables frente al poder desnudo de esa hidra de crecimiento imparable que, desprovista ella misma de alma, devora el espíritu de toda institución política que le sale al paso: la maquinaria burocrática.

> Una máquina sin vida es *espíritu coagulado*. Y sólo el hecho de que lo es le confiere el poder para someter a los hombres a su servicio y para determinar de modo tan dominante su cotidiana vida de trabajo, como de hecho ocurre en la fábrica. Pero *espíritu coagulado* es también esa *máquina viviente* que representa la organización burocrática con su especialización técnica del trabajo profesional, su delimitación de competencias, sus reglamentos y sus relaciones de obediencia jerárquicamente escalonadas. En unión con la máquina muerta se ha puesto a la obra de tejer el armazón de ese tipo de servidumbre del futuro en que un día quizá se verán obligados a entrar, impotentes, los hombres... (p. 144).

La mente sombría de Max Weber parecía confirmar lo que la literatura de ciencia ficción presagiaba. El hombre, al final, sería presa de sus criaturas modernas, víctima de su megalomanía, caería sometido por las máquinas que él mismo creó. Pero las maquinarias de las que hablaba Weber eran más terribles que las de cualquier novela futurista, porque el hombre ni siquiera atinaría a adivinar de qué formas, mediante qué oscuros artilugios, se le privaría de su libertad. Antes, Robert Michels había tenido esa visión, las mismas tinieblas había visto cernirse sobre el futuro de las naciones europeas y aun en términos más crudos descri-

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

bió la escena: "La burocracia es el enemigo jurado de toda libertad individual... La dependencia de autoridades superiores, característica del empleado medio, suprime la individualidad y da a la sociedad donde predominan los empleados, un sello estrecho de pequeños burgueses y filisteos. El espíritu burocrático corrompe el carácter y engendra pobreza moral".[5]

Sin más, la burocracia era para Michels la principal causa de degradación del hombre moderno, su destino trágico. Imparable, "llega a tomar la forma de un tornillo sin fin". Se cuela por todas partes, como resultado ineluctable de una modernidad que hace más complejos todos los aspectos de la vida, que "se especializan... hasta un grado tal que ya no es posible abarcarlos de una sola mirada" (t. 1, pp. 70-79). He ahí el efecto desmoralizador, valdría decir alienante, de la famosa "ley de hierro de la oligarquía". La totalidad de la organización se vuelve un galimatías. Las labores de los funcionarios, dotados de un talento y unos conocimientos que nadie más posee, se vuelven indescifrables e incluso para ellos es difícil decir cuál es la meta última de sus esfuerzos. Todo parece sumirse en una inercia aletargada, embrutecedora. Puesto que nadie sabe ya a qué amo sirve, "...el mecanismo llega a ser un fin en sí mismo" (t. 1, p. 214).

Pero lo que preocupaba a Weber y a Michels no era tanto el fenómeno burocrático por sí mismo. Poco menos de un siglo atrás, Alexis de Tocqueville ya había advertido que la progresiva igualación de las condiciones sociales tendría por consecuencia un Estado burocrático. Derruida la autoridad de los grupos intermedios, el poder central concentra sus antiguas atribucio-

[5] Robert Michels, *Los partidos políticos*, t. 1, trad. Enrique Molina de Vedia, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp. 215-216.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

nes, con la consecuencia obvia del crecimiento del cuerpo de funcionarios estatales, que se vuelve capaz de administrar por sí mismo el dominio entero de su imperio. Se abre la posibilidad de una tiranía a buen seguro inédita; si una mente tan imaginativa como perversa la hubiera concebido en el pasado, habría tropezado con la imperfección del saber y la administración. El poder de la burocracia, cada vez más desarrollada su ciencia, ya no conoce esos límites.[6] Pero más que eso, el pesimismo de Weber se debía a que la burocracia había conseguido llegar a las entrañas de las instituciones políticas liberales y devorar su alma, el único coto posible a la tiranía del funcionariado.[7] El mismo diagnóstico alcanzó Carl Schmitt, algunos años más tarde, en su famosa crítica del parlamentarismo: el fundamento espiritual del orden liberal amenazaba con desaparecer.[8] Nuestros tres autores concuerdan en señalar la burocratización del espacio público como el mal principal. Y en otra cosa coinciden; en el origen está otro fenómeno, incontenible desde mediados del siglo XIX: el ingreso de las masas a la política o, lo que es lo mismo, el avance de la democracia.

Aquello que inicialmente consolidó su fuerza, terminó por causar la caída "espiritual" de los partidos y parlamentos. Con la

[6] Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, t. 2, trad. Dolores Sánchez de Aleu, Madrid, Alianza, 2002, pp. 390-408.

[7] A Michels no preocupaban tanto las instituciones políticas liberales, cuanto el destino de los partidos socialistas, cuya alma revolucionaria había sido arrancada por las garras de la burocracia. Pero para Weber, como para Michels, la burocracia desnaturaliza las instituciones y somete su espíritu.

[8] *Sobre el parlamentarismo*, trad. Thies Nelsson y Rosa Grueso, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 5-8.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

expansión progresiva del sufragio, a partir de la década de 1860, los nuevos grupos políticos tuvieron que mostrarse demócratas, en medida variable, para atraer a los electores que otros desdeñaban. Pero apenas había partido moderno que no se viera obligado a recurrir a las masas, lo que fue verdad incluso para conservadores y monárquicos, si no querían sucumbir a la competencia, mientras que la burguesía requería la fuerza del número para consolidar su poder frente a los embates restauradores de la aristocracia.[9] Además, apunta Weber, la expansión de los derechos políticos se volvió, para los parlamentos, un recurso para ganar influencia frente a un Estado que, con su ejército de burócratas, comenzaba a asemejarse a un poder avasallador.[10] Pero suele ocurrir que la vacuna contra la amenaza externa incube el mal en el propio cuerpo. A medida que avanzaba la democracia, los partidos debían volverse maquinarias electorales que, si querían sobrevivir, habían de basar su éxito en la propaganda masiva, en la adhesión y organización metódica de masas de electores, labores que, lamentaba Michels, precisaban de una burocracia enorme y métodos crecientemente tecnificados (t. 2, pp. 153-163).

Atrás quedaba la política hecha por el burgués independiente, con educación y medios bastantes, que a ratos se permitía olvidar su profesión y vivir "para" la política, su otra pasión: esa "idílica situación de la dominación por los notables", que los liberales hubieran querido hacer perdurar por siempre. La polí-

[9] No hay que olvidar que la influencia de la aristocracia era aún considerable, gracias a instituciones que la protegían del voto, como la Cámara de los Lores inglesa o el "sufragio de clases" en las dietas prusiana y austriaca (Hobsbawm, *La era del capital...*, p. 114).

[10] "La política como vocación", *El político y el científico*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1998, pp. 102-107.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tica no versaría más sobre ideas y lemas que los notables discutían en asambleas libres, publicaban en la prensa y debatían con los parlamentarios. Los líderes políticos ya no provendrían de esos círculos donde eran "bien vistos" e impulsados en virtud de la estima y confianza que despertaban sus méritos públicos. La democracia hacía del todo insuficiente esa política de los domingos, que se jactaba de debatir programas y candidatos abierta y públicamente. La política se volvía una labor permanente, sumamente complicada. Organizar grandes masas de electores precisaba de numerosos comités electorales que, diseminados por todo el territorio nacional, debían de estar coordinados entre sí.[11] El diletantismo abría paso al profesionalismo. Obtener el triunfo electoral se volvía más y más una faena técnica, una cuestión de la propaganda mejor difundida, de construir los eslóganes y candidatos más populares, las más de las veces prescindiendo de las ideas. El aparato burocrático y los funcionarios se volvían el centro de la vida partidista, y la construcción de mayorías, más que la discusión o la persuasión, la lógica de las instituciones políticas.

Sobre todo, la democracia encumbra a una clase de político poco apto para la representación. Los funcionarios, unidos por un interés –la preservación de la organización–, atienden problemas tan oscuros que permanecen ajenos para todos los demás; dan la impresión, pues, de ser una clase aparte, una "nación dentro de cada nación", decía Tocqueville (t. 2, p. 390). En efecto, como mostró Weber en su conferencia sobre "La política como vocación", la inclinación del burócrata es del todo distin-

[11] Maurice Duverger, *Los partidos políticos*, trads. Julieta Campos y Enrique González Pedrero, México, FCE, 1996, pp. 15-21.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ta, opuesta inclusive, a la del representante político. Más que debatir argumentos o soluciones, al funcionario preocupa administrar problemas, obedecer reglas y mandatos, quiere actuar imparcialmente, siguiendo las órdenes de su superior, allí donde el representante está obligado a defender apasionada, pero racionalmente, sus convicciones políticas. Los funcionarios sólo pueden ejercer un gobierno despótico, porque su poder no es responsable, al no basarse en ideas que se puedan argumentar racionalmente, accesibles al entendimiento general (pp. 115-116).

En su diatriba *Sobre el parlamentarismo*, Carl Schmitt insistía en que los mismos males se habían apoderado de los parlamentos. La democracia había hecho de las legislaturas organizaciones burocráticas, pobladas de delegados con el solo propósito de llevar a cabo el mandato de sus jefes, los funcionarios partidistas a quienes debían su puesto. La propia labor legislativa se había vuelto tan intrincada –adelante veremos por qué– que las decisiones se alcanzaban cada vez más a "puertas cerradas", en comisiones técnicas cuyo lenguaje resulta incomprensible salvo para el especialista (pp. 54-74). Los parlamentos dejaban de ser los lugares donde se debaten, abierta y públicamente, argumentos y razones, buscando cambiar la postura del adversario; simplemente, los legisladores carecían de opinión, sus discursos no eran "más que declaraciones oficiales del partido, hechas al país 'pensando en la galería'", reprochaba Weber en "Parlamento y gobierno..." (p. 162). Así sea sólo una vaga impresión, sobre los asuntos públicos se cierne una bruma que posibilita percibir a las instituciones liberales como un mercado de intereses privados. Las instituciones políticas perdieron su capacidad de limitar el poder de los funcionarios, porque sucumbieron a él.

El diagnóstico es, pues, inequívoco. Por vías distintas, Weber, Michels y Schmitt llegaron al mismo punto y, apostados

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

en él, lanzaron un mismo presagio. En su avance incontenible, el fenómeno de la democracia terminaría por amenazar el espíritu de las instituciones liberales; los fines para los que éstas se crearon pronto quedarían sepultados por el olvido.

Prescindiendo del tono más o menos apocalíptico de la profecía, de su pesimismo exagerado o no, una conclusión puede sacarse en limpio: en cierto sentido al menos, el impulso democrático resultó opuesto a las pretensiones del orden político liberal.

El problema no es sólo que la burocratización incremente la complejidad de los asuntos públicos, ni siquiera que los funcionarios, con base en la supremacía de su saber, tomen decisiones opuestas a las opiniones de los gobernados.

El liberalismo siempre tomó en consideración que los problemas políticos modernos requieren una racionalidad superior de la que es capaz el hombre común.

Sin embargo, ocurrió que la complejidad de los asuntos burocráticos nada tenía que ver con la racionalidad que el liberalismo enalteció, porque no era en absoluto visible, accesible al entendimiento de todo hombre.

Tal opacidad abría la sospecha –así no fuera más que eso– de que los políticos profesionales no buscaran las decisiones más válidas y universales, comunes, sino las que mejor convinieran a su casta. Con la democracia, lo público corría el riesgo de dejar de ser lo común, visible y abierto que había imaginado el liberalismo.[12] Otros eran los contenidos de la democracia e incluso podían llegar a ser opuestos a los fundamentos espirituales –por decirlo con Schmitt– del orden político liberal.

[12] Rabotnifok, *op. cit.*, pp. 14-21.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

## DEMOCRACIA Y LIBERALISMO

"Este lío es la historia europea de los dos últimos siglos. Liberalismo y democracia se nos confunden en las cabezas y, a menudo, queriendo lo uno gritamos lo otro... Pues acaece que liberalismo y democracia son dos cosas que empiezan por no tener nada que ver entre sí, y acaban por ser, en cuanto tendencias, de sentido antagónico". Como principios, proseguía Ortega y Gasset,[13] responden a cuestiones de derecho político completamente distintas. El liberalismo contesta a la pregunta, ¿cuáles deben de ser los límites del poder público?, que no puede ser absoluto, quienquiera que lo ejerza, puesto que las personas tienen derechos anteriores a la injerencia del Estado. Por su parte, la democracia replica a la cuestión acerca de ¿quién debe de ejercer el poder público?, que los mismos sobre quienes recae, los gobernados, la colectividad de los ciudadanos.[14]

El elemento central del principio democrático es la idea de igualdad o, acaso, sea más preciso decir identidad. Cito a Schmitt, en *Sobre el parlamentarismo*: "Toda democracia real se basa en que no sólo se trata a lo igual de igual forma, sino, como consecuencia, a lo desigual de forma desigual" (p. 12). La idea democrática depende, siempre, de un criterio de identidad entre gobernantes y gobernados, de modo que pueda decirse que

[13] "Notas del vago estío...", pp. 116-117.

[14] Es el argumento de Rousseau: "Afirmo, pues, que no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse nunca, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo: el poder puede ser transmitido pero no la voluntad" (*El contrato social...*, p. 25).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

quien ordena y obedece son el mismo. Con ello en mente, decía Tocqueville que en la democracia el pueblo es "él mismo quien se gobierna... Él es la causa y el fin de todas las cosas; todo sale de él y todo se incorpora de nuevo a él... El pueblo reina sobre el mundo político... como Dios sobre el universo" (t. 1, p. 99). Donde por "pueblo" ha de entenderse la unidad en algún sentido homogénea, que sus miembros integran en virtud de una identidad común.

Lo que importa es, no tanto cómo se toman las decisiones, sino quién lo hace –la voluntad del "pueblo". Al demócrata, en su sentido puro, le preocupa poco que el poder se ejerza dentro de ciertos límites. Si la autoridad representa fielmente sus intereses y reproduce con exactitud sus gustos, lo de menos es que sea todopoderosa, los individuos le prodigan una confianza ilimitada y sienten entregarse a sí mismos todo cuanto le conceden. Con razón dice Schmitt, en la obra ya citada, que la dictadura no se opone de principio a la democracia, si se supone que el soberano encarna la voluntad del pueblo, si se le mira como al educador que ayuda a descubrir los propios deseos (p. 35). (Otra cosa es que se tenga por aceptable la solución del autor). Tampoco es demasiado relevante, desde el mirador de la democracia, que las decisiones políticas resulten del debate plural, público y racional, como quisiera el liberal. Importa más que toda solución provenga de la homogeneidad de los gobernados mismos. La autoridad depende de que se obedezca la voluntad de los ciudadanos, aun cuando no sea la más acertada, ni la más racional. Rousseau lo dice en su *Contrato*..., con toda claridad: la ley que vale es la que "uno se ha prescrito" (p. 20).

Liberalismo y democracia concuerdan en que, para ser válidas, las decisiones del poder gubernamental tienen que ser públicas, pero las coincidencias terminan pronto, pues por "lo

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

público" se entienden cosas muy distintas.[15] En su gusto por las formas, para el liberalismo lo público es, sobre todo, "común" y "visible", de modo que una solución es pública si se alcanza mediante el debate abierto y racional, que garantice que las razones estén puestas a la luz del entendimiento de todos y que las decisiones sean las más válidas. Pero no necesariamente lo público es "accesible" para todos, sino para los estratos más ilustrados, aunque puede acceder todo aquél que destierre de sí la irracionalidad. Para la democracia, es público el poder si es "común" y "accesible" a todos los ciudadanos; "visible", acaso, en tanto sea evidente que quien manda y quien obedece responden a la misma voluntad, pero no en el sentido liberal, según el cual los actos deben estar a la vista de todos y ser controlables.[16] En la idea democrática, los métodos son secundarios: las cosas son públicas si su sustancia es la voluntad del pueblo.

Importa ese desprecio por las formas, porque, al contrario del principio democrático, toda idea de representación liberal

[15] Me refiero aquí a la caracterización de los tres sentidos de lo público, que hace Nora Rabotnikof: "1) lo que es de interés o de utilidad común a todos, que atañe al colectivo (...) y a la autoridad de allí emanada *vs.* aquello que se refiere a la utilidad y el interés individual; 2) lo que es visible y se desarrolla a la luz del día, lo manifiesto y ostensible *vs.* aquello que es secreto, preservado, oculto; y, 3) (que puede resultar una derivación de los dos anteriores) lo que es de uso común, accesible a todos y por lo tanto abierto *vs.* aquello cerrado, que se sustrae a la disposición de los otros" (art. cit., p. 76).

[16] Cuando, señala Norberto Bobbio, el pueblo se erige el único vigilante, homogéneo y supremo, la fuente exclusiva de autoridad, ya no hay nadie que lo vea, vigile y controle. El pueblo, la nación o lo que fuere, termina siendo un vidente invisible (*El futuro de la democracia*, trad. José Fernández Santillán, México, FCE, 2001, pp. 54-55).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

reposa sobre su confianza en los procedimientos. Desde este punto de vista, en nada cambia quién sea el representante, cuáles los atributos de su personalidad. El espacio público es impersonal, basta con que el representante haga su labor como es debido: racionalmente, atendiendo los debates e intercambiando argumentos. Bobbio compara a este tipo de representante con un fiduciario, que actúa a nombre de sus representados, cuyos intereses busca interpretar en todo momento, pero no está obligado a obedecer sus opiniones, ni aun su ánimo del momento (pp. 54-55). Les representa porque busca las soluciones más válidas. Muy por el contrario, para la democracia la representación es, por así decirlo, sustantiva. El representante tiene que parecerse, en un modo u otro, a lo que representa, reflejar sus intereses, cierto atributo o contenido moral.[17] Más que un fiduciario, el representante parece un delegado, un nuncio con la sola labor de llevar a cabo el mandato del pueblo.

Lo que importa notar es que, desde un punto de vista radicalmente democrático, siempre el liberalismo parecerá moralmente dudoso. Sólo falta el sentimentalismo moderno para que "el pueblo", sustancia necesariamente imprecisa de la igualdad, pueda aparecer como portador de una moral superior, auténtica, en oposición al disimulo del orden liberal. Las instituciones difícilmente parecerán ser públicas por su racionalidad impersonal, sino, precisamente por ello, oscuras. Siempre la representatividad será objeto de dudas acuciantes, porque difícilmente las decisiones públicas reflejarán con suficiente nitidez la voluntad de todos los ciudadanos o su supuesto carácter

[17] Es la idea de John Adams: "in a 'representative assembly', as in art, the perfection of the portrait consists in its likeness" (cit. por Pitkin, *op. cit.*, p. 61).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

colectivo. Aquí difícilmente haya, como en el supuesto liberal, un interés común objetivo al que es posible aproximarse mediante la razón; por su naturaleza, la democracia es presa de insatisfacción perenne.

Se trata, por consiguiente, de dos formas distintas de criticar un orden imperfecto. El rechazo moral de la política, que la mira como fuente de toda corrupción, no admite la reforma como medio de mejoramiento; es inútil, pues la representación se ha vuelto del todo imposible. El representante no escucha, porque no está en condiciones de hacerlo, pues pertenece a otra "categoría moral". Sólo puede curarse el mal extirpándolo y, cuando el orden está corrupto de raíz, se vuelve necesario revocarlo. Aquí lo relevante no es perfeccionar los mecanismos de deliberación, la división de poderes, ni los cotos al poder, sino reestablecer la identidad moral entre gobernados y gobernantes. Ya se podrá adivinar aquí al malestar pseudoconservador. Una crítica política incompatible con la liberal, pero no necesariamente con la democrática;[18] al contrario, en ella encuentra su impulso, de sus ideas se nutre.

Las contradicciones entre ambos principios no se reducen al pleito entre dos bandos de filósofos. Tocqueville observó que la democracia traía consigo unos "hábitos del corazón" nunca antes vistos, que hacían a los hombres recelar de toda autoridad que no proviniera de ellos mismos (t. 2, pp. 369-370). En efecto, liberalismo y democracia pueden entenderse como formas distintas de percibir el orden político, con ideas particulares

[18] La distinción entre ambas formas de juzgar la política es de Bobbio (*op. cit.*, pp. 89-90). No quiere decir, por supuesto, que toda postura democrática derive necesariamente en un rechazo moral de la política.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

sobre qué deben esperar de él los individuos. A su vez, cada una se corresponde con distintos tipos de caracteres humanos o, mejor dicho, de actitudes políticas.

El liberalismo imagina la asociación política como producto de un acuerdo que impone condiciones generales, donde, insisto, importa la forma más que el contenido, hacer que la conversación continúe más que determinar lo que se dice. Es decir, la asociación no tiene el propósito de satisfacer unas necesidades específicas, alcanzar un objetivo colectivo, ni privilegiar ciertos intereses o contenidos morales. La política puede buscar el progreso o la reforma, pero siempre con la finalidad general de mejorar las condiciones para que los individuos lleven a cabo sus propósitos, libremente elegidos. En cambio, la democracia mira a la asociación como dotada de un destino o voluntad común. La comunidad política se entiende como una personalidad, cuya naturaleza es idéntica a la de cada uno de sus miembros.[19]

La primera forma de asociación es, según Oakeshott, propia del individuo que tiene por tesoro su libertad de elección. Quien, inseguro de su capacidad de decidir, ve en su autonomía un fardo, se inclinará más por el segundo tipo. Más que la autorrealización, para la que no se siente destinado, desea parecerse a sus congéneres, encuentra en una noción etérea de comunidad su mejor refugio. Dotado de sufragio, pero incapaz de

[19] Liberalismo y democracia serían versiones modernas, respectivamente, de las categorías más generales de asociación humana que Oakeshott denomina *societas* y *universitas*. Según el autor, desde la Edad Media, de estas dos concepciones han derivado todas las ideas de lo que debe ser el Estado y su política (Michael Oakeshott, *El Estado europeo moderno*, trad. Víctor Pérez-Díaz, Barcelona, Paidós, Universidad Autónoma de Barcelona, 2001, pp. 46-56).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

elección, prefiere al gobernante que decida por él, siempre que se le asemeje, que sus pasiones y sentimientos parezcan los mismos. Pide del gobierno que sea, a un tiempo, su amo y seguidor, su propia imagen. Se trata de esa efigie, casi un lugar común, que se encuentra en las antípodas del temple liberal: el hombre masa.[20]

Democracia y liberalismo, en cuanto ideas, son visiones contradictorias sobre los individuos y su relación con la sociedad y el orden político; postulan, pues, principios de autoridad muy distintos. Como tipos ideales que son, en la historia sería más bien raro encontrarlas del todo separadas: eso que llamamos democracias liberales son una mezcla curiosa, inevitablemente tensa y conflictiva, de ambos principios. Uno de sus resultados es el llamado hombre masa, a quien la democracia arroja a la política y que encuentra en el liberalismo su enemigo. En el siguiente capítulo volveré sobre el carácter del hombre masa, para indagar quién es él, adepto idóneo del malestar pseudo-conservador.

Por lo pronto, falta abundar en otros procesos históricos que han promovido una óptica radicalmente democrática del orden político liberal, pues sólo parcialmente el hombre masa puede ofrecer una explicación. Si el lenguaje liberal pierde fuerza, es porque se debilita su capacidad de enmarcar una realidad que ha cambiado en otra dirección. En particular, el avance de la democracia ha evidenciado imposibles las sutiles distinciones entre política y sociedad, de las que el liberalismo depende para afirmar la superioridad del Estado y la virtud de su orden político. Gana fuerza una visión democrática y sentimental, más

[20] Oakeshott, "Las masas en la democracia representativa", en *El racionalismo en política*..., *passim*; en adelante, "Las masas...".

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

significativa para ciertos grupos, que juzga al orden político con base en criterios que, según el liberalismo, no le son propios; un lenguaje que expresa la confusión tan terrible y lamentable para el liberal, pero tan real e ineluctable.

## "Estar por encima de la política"

En *La rebelión de las masas*, Ortega y Gasset[21] veía con azoro un fenómeno que, a su ver, amenazaba los fundamentos de la civilización liberal. Le preocupaba, como se sabe, el salto del "hombre masa" a la escena pública, pero, más que eso, Ortega veía ascender una nueva forma de concebir la política y el Estado, no sólo contraria al carácter del liberalismo, sino tan nociva, vulgar y peligrosa como el fascismo.

El liberalismo ve al Estado y al individuo como entes de naturaleza distinta, unidos sin embargo por el vínculo de la razón. El Estado liberal es el poder público que, no obstante estar por encima de cualquier otra influencia, se limita a sí mismo y deja un hueco para que hagan su vida quienes no piensan ni sienten como él. Pero los individuos tienen además el espacio público, donde intercambian razones, que a la vez que orientan el destino estatal limitan el ámbito de su influencia. Contrario a todo eso, señalaba Ortega, aparecieron en algún momento del siglo XIX estratos de la población a los que no hacía falta escuchar razones, ni les importaba siquiera tenerlas. Querían imponer sus opiniones y gustos, que siempre tenían por virtuosos, hacer suyos al Estado y la política, imprimirles la estampa de su imagen; todo lo que no se correspondiera con ella les resultaba más bien

[21] Barcelona, Círculo de Lectores, 1969, *passim*.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

estorboso, corrupto, artificial. Para esos hombres la sinrazón era un derecho a reclamar (pp. 22-23).

Ortega atribuía esa confusión absoluta entre Estado e individuo a una especie de adoración colectivista, casi religiosa, de la sociedad, según la cual ésta debía reflejar la esencia común de los ciudadanos. A su vez, el contenido del Estado no podría ser otro que la imagen deificada de la sociedad (pp. 102-146). Algo similar afirmaba Arendt en *Los orígenes*..., cuando describía a esos grupos: "Se hallaron... en una situación en la que las distinciones entre sociedad y política resultaban constantemente enturbiadas y donde, a pesar de las condiciones aparentemente caóticas, siempre ganaban los mismos estrechos intereses..." (p. 131).

De momento, importa notar que el discurso que ve en la política un negocio corrupto, donde los poderosos, tras bastidores, traman cómo llevar a cabo sus intereses, no puede entenderse como mero error de perspectiva. La posibilidad de que el orden político se perciba como fuente de corrupción, según lamenta el pseudoconservador, sólo pudo surgir tras haberse esfumado la ilusión liberal de un espacio público neutral que, corporeizado en la unidad del Estado, se mantuviera separado de la sociedad y por encima de sus intereses. Aparecen luego las teorías conspirativas de sociedades secretas, de mafias de políticos y burócratas que rigen, en maneras incomprensibles, los destinos de las naciones y los Estados. Sólo entonces tiene sentido denunciar al adversario como "político", con lo que se quiere declarar que uno mismo, por ser "apolítico", se ubica en una categoría moral superior, pues tiene mayores probabilidades de ser virtuoso por el solo hecho de estar fuera de una política necesariamente mezquina. La pretensión de "estar por encima de la política" sólo tiene sentido cuando por política se entiende nada más que política partidista. Es decir, para que el antiparla-

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mentarismo de derechas surgiera, fue necesario que, en lugar de la certeza liberal –si alguna vez lo fue para alguien más que la burguesía– apareciera otra: que la política, desprovista de unidad y superioridad, no es más que una pugna descarnada entre intereses, cuyo vencedor domina sin reparos el Estado para servir a sus propios fines.[22]

De ningún modo querría el pseudoconservador remediar la confusión entre lo político y lo social que Ortega y Arendt lamentaban; antes bien se alimenta de ella, desea fervorosamente llevarla al punto en que los dos ámbitos se vuelvan inconfundibles. El impulso pseudoconservador es poner la política al servicio de una identidad social que considera moralmente más auténtica; no, como querría el liberal, poner al Estado por encima de cualquier interés o idea del bien particular, de modo que en él quepan todas, sino dar al ámbito estatal la imagen de esa moral social genuina, que se encuentra en el alma de los verdaderos ciudadanos. Una fantasía democrática, pero profundamente antiliberal, sólo concebible en la circunstancia en que ha declinado –por utilizar la expresión de Arendt– "la adoración del Estado" y la política, pero que también precisa, como decía Ortega, el fervor de lo social y la invasión por éste del espacio público.

Es difícil decir si algún tiempo hubo en que el Estado se erigiera en el auténtico monopolio político de las ensoñaciones liberales, pero es claro que esa ilusión pareció más tangible durante los años en que las monarquías fueron absolutas, ilustradas y modernistas. Las luchas entre los viejos estratos que se resistían

[22] Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, trad. Rafael Agapito, Madrid, Alianza, 2002, pp. 51-68; en adelante, *Lo político*...

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

al progreso y los príncipes que buscaban arrebatarles el poder, parecían ser parte del proceso de centralización que llevaría al Estado a reclamar para sí el monopolio de la unidad política. Para la segunda mitad del siglo XVIII, daba la impresión de que el Estado había logrado alzarse sobre los viejos intereses.[23]

Paradójicamente, aquello que, en los siglos anteriores, permitió la superioridad de la política estatal sobre la sociedad, durante el XIX colaboraría en su deterioro. La burocracia había sido el principal instrumento del Estado para asentar su poder y expropiarlo a los estamentos que antes disponían de él por derecho propio.[24] Desde tiempos de la monarquía ilustrada, un cuerpo permanente de servidores civiles, no aristocráticos, se colocó del lado del príncipe en su lucha por mantener la unidad del Estado contra las tendencias anárquicas de lo que aún quedaba de nobleza. Primero, la consolidación estatal no habría sido posible sin estos funcionarios, que hicieron de sus servicios al Estado no sólo su medio de subsistencia, sino un ideal del que dependía su honor y al que consagraban sus vidas. Más tarde, al aparecer la lucha parlamentaria, el cuerpo burocrático se mantuvo del lado

[23] De hecho, los primeros liberales ilustrados cifraban sus esperanzas progresistas, no en la burguesía, sino en las monarquías ilustradas, que, con sus aparatos centralistas investidos de racionalidad, abatirían la resistencia de los intereses aristocráticos y clericales. No obstante, sólo con la Revolución francesa se consumó la victoria del poder estatal, y no gracias a la monarquía, que nunca dejó de depender por completo de los nobles terratenientes (Ruggiero, *op. cit.*, *passim*).

[24] La burocracia permitió que los instrumentos del poder dejaran de ser propiedad privada del gobernante y, en cambio, comenzaran a considerarse "cosa pública"; fue indispensable en el surgimiento del ámbito público moderno, pese a sus efectos perversos que lamentaron Weber, Michels y Schmitt (Rabotnikof, art. cit., p. 78).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

del príncipe en su esfuerzo por mantener la autoridad estatal unificada, a salvo de la reciedumbre creciente de los ataques entre partidos.[25]

Al menos durante ese periodo, fue ese grupo de funcionarios el único interesado en apoyar la reivindicación del Estado de hallarse por encima de las clases, facciones y cambios gubernamentales. No parecía descabellada la idea liberal de un ámbito estatal separado, neutral, que, por no estar afiliado a ningún interés o contenido particular, al regirse por preceptos legales, puede, con base en una racionalidad más alta, dirimir enfrentamientos, evitar divisiones o al menos relativizarlas: la unidad política por antonomasia. No hubo que esperar demasiado para que esta posibilidad no fuera sino una quimera. Uno de los hechos decisivos fue la llegada, a finales del siglo XIX, del nacionalismo europeo.[26] No es que su presencia fuera nueva, sino que trocó su significado en algo opuesto de cabo a rabo a las concepciones liberales del Estado.

[25] Esa situación alcanzó su ocaso, apunta Weber, cuando la política parlamentaria logró imponerse a los monarcas, en Inglaterra primero y en Europa continental después. El gabinete dejó de conformarse por funcionarios leales al príncipe y se desarrolló como una comisión del partido mayoritario. Los partidos requirieron, así, de órganos más enérgicos, capaces de llevar a cabo las tareas que imponía un papel más amplio en el gobierno. Es inocultable la ironía en esta historia: el triunfo de los parlamentos hizo de la política una empresa, lo que dejó abierto el camino para el proceso de burocratización que amenaza la lógica parlamentaria ("La política como vocación...", pp. 93-115).

[26] Por nacionalismo me refiero "básicamente a un principio que afirma que la unidad política y nacional debería ser congruente" (Ernest Gellner, "Nations and Nationalism", p. 1, cit. por Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo...*, p. 17).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Desde tiempos de la Revolución francesa y hasta mediados del XIX, "nación" había sido un concepto esencialmente político, utilizado para designar al "conjunto de ciudadanos cuya soberanía colectiva los constituía en un Estado que era su expresión política". "Nación", "pueblo" y "Estado", explica Hobsbawm en *Naciones y nacionalismo*..., eran distintas palabras para referirse a lo mismo. La esencia de la nación no consistía de comunidad preexistente, ni afinidad natural alguna; se entendía como una creación política de sus miembros, por la que expresaban su voluntad de obedecer a una ley común. Era una comunidad política, histórica si se quiere, pero de ningún modo "natural". En el concepto liberal de nación, toda cualidad étnica o afectiva era a lo más secundaria; era una definición de ciudadanía "cívica", que pretendía ser incluyente y universal, que rehuía todo contenido parcial, exclusivista. Donde, como en Francia, la lengua se impuso como condición para la ciudadanía, era éste un requerimiento al que cualquiera podía tener acceso. Un hombre pertenecería a la nación con sólo quererlo, si compartía con el resto de los ciudadanos un interés en el país, traducido en unos derechos que el Estado debía vigilar y preservar contra los intereses particulares (pp. 24-97). Visión que Renan expresó de modo preciso y sucinto, cuando definió a la nación como "un plebiscito de todos los días".[27]

Vista así, la nación tenía el mismo alcance y extensión que el Estado, de modo que no podría suscitarse un conflicto entre ambos. Puesto que se conformaba de ciudadanos interesados en obedecer sus leyes y ser cobijados por sus funciones, la naciona-

[27] Ernest Renan, *¿Qué es una nación?*, trad. Rodrigo Fernández-Carvajal, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, p. 38.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

lidad llegaba tan lejos como el poder estatal. No de la nación surgía el Estado, sino éste hacía a aquélla.

Caso opuesto era ese otro nacionalismo, que desde el último tercio del siglo XIX ingresó a la escena europea para no abandonarla más. Existía ya como una forma de expresión estética, propia de minorías cultas, pero sólo entonces rebasó los límites de la creación artística, para pasar a la sustancia tanto de los gobiernos como de diversos movimientos de masas. En esta versión, por así llamarla, naturalista, la nación se define por ciertos contenidos particulares, que se consideran inherentes a todos sus miembros. Ya sea que se trate de una sustancia étnica o lingüística, de una historia o descendencia común, se supone que otorga a quienes la poseen unas cualidades distintivas, que ningún otro grupo comparte. La nacionalidad dejó de ser algo que se adquiere por el solo ejercicio de la voluntad, por la educación o el desarrollo de la razón; pasó a ser una característica natural, que está en el corazón o en la sangre y únicamente por ella se transmite.[28]

La idea de que el Estado debía fundamentarse en una unidad nacional "natural" fue de una utilidad política inestimable. Era como si los Estados se hubieran visto obligados a proveerse de un alma, para mantener las lealtades que las circunstancias amenazaban con arrebatarles. Ante la lucha de clases, quedaba la impresión de que las divisiones económicas y sociales podrían con facilidad desgarrar la unidad estatal legal, tan cara al liberalismo. Se cernía de nuevo sobre el horizonte europeo una ame-

[28] La idea aparece ya, nítida, en el romanticismo político de Michelet: "La nación no es una colección de seres diversos, es un ser organizado; más aún: una persona moral; un admirable misterio se hace evidente: la gran alma de Francia" (cit. por Touchard, *op. cit.*, p. 414).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

naza que, desde las guerras religiosas del siglo XVI, se pensaba conjurada. La situación se tornaría más compleja aún desde la década de 1870, con el avance de la democracia, que obligaba a los gobiernos a granjearse la fidelidad de esas masas de nuevos electores, que las clases beligerantes podían arrebatarle.[29] En una circunstancia en que la lealtad hacia el Estado se hacía más necesaria, pero mucho más difícil de conseguir, la nación fue un instrumento invaluable. Por eso Raoul Girardet se refiere al nacionalismo como una "ideología de sustitución". La afiliación nacional permitió la adherencia al Estado de las masas obreras, al fungir como un sucedáneo de los vínculos que éstas habían perdido junto con sus antiguas formas de vida rural.[30]

La irrupción del nacionalismo en la escena política europea fue de consecuencias ambiguas. Se volvió, casi, el único hilo que mantenía la unidad del Estado en una sociedad escindida. Pero, a la vez que cimentaba la membresía estatal, el nacionalismo derruía sus fundamentos, pues hizo de la que antes fuera suprema institución legal, instrumento de la nación. El Estado perdió su apariencia universal y racional para erigirse el representante de una vaga alma nacional, un contenido concreto que se ponía por encima de la ley. La ciudadanía se subordinó a la nacionalidad. No era casual la reticencia de los liberales hacia ese nacionalismo, que les parecía un resabio de pensamiento tribal.[31] Pues

[29] Elias, "Una digresión sobre el nacionalismo", en *Los alemanes...*, pp. 169-178.

[30] La referencia a Girardet viene de Rafael Segovia, "Notas sobre el ciudadano y la nación", en Jean-François Prud'homme [comp.], *Demócratas, liberales y republicanos*, México, El Colegio de México, 2000, p. 173.

[31] Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press, 1971, p. 203.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

no es sólo que el nacionalismo naturalista se opusiera a su versión liberal, sino al Estado, sin más. Como escribió Ortega en *La rebelión de las masas*: "...la realidad que llamamos Estado no es la espontánea convivencia de hombres que la consanguinidad ha unido. El Estado empieza cuando se obliga a convivir a grupos relativamente separados" (p. 187).

Ya no el Estado hacía a la nación, sino lo opuesto. Al fundamentarse en el alma nacional, la validez del orden político quedaba subordinada a la fidelidad con que representara a la nación, un contenido prepolítico, una comunidad definida socialmente. Lo que implicaba que el Estado –el "país legal", en el vocabulario pseudoconservador– ya no se correspondía necesariamente con la nación auténtica –el "país real". El deseo de hacerlos coincidir podía significar muchas cosas, desde un cambio de elites, hasta la constitución de un Estado distinto. Sea como fuere, el "alma nacional" se volvió una cuestión de afinidades subjetivas, por consiguiente susceptible de interpretaciones diversas y, puesto que nación no tenía que ver necesariamente con la extensión administrativa del Estado, cualquier grupo de personas que creyera representar la verdadera esencia nacional, por despreciable que fuera su número, podía decirse estar "por encima del Estado".

De tal suerte, a partir de la década de 1870, en Europa incrementó considerablemente el número de movimientos nacionalistas, con una nota distintiva; exigían el reconocimiento de cierto territorio como un Estado autónomo, sin importar su tamaño, su viabilidad política y económica, ni su fuerza militar. Lo de menos era que estuvieran presentes las condiciones que, en cambio, eran consustanciales al Estado liberal, pues sin ellas no podría desempeñar las funciones que le dan sentido –garantizar los derechos, por principio de cuentas. Insisto, esto no era

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

sino el anverso de otro fenómeno, por el cual los Estados, en respuesta al avance de la democracia y la política de masas, buscaban reafirmar su autoridad sobre un nuevo principio de legitimación que nada tenía de liberal. En esta época, apunta Hobsbawm, se inventaron nuevas fiestas nacionales y la política comenzó a llenarse de símbolos y ritos, de propaganda evocativa de la dignidad nacional.[32] Mucho más significativo fue el caso Dreyfus, donde los altos rangos militares no conocieron límites en su afán por ocultar la traición de uno de los suyos, como si la autoridad del Estado Mayor se jugara en afirmar la virtud nacionalista de los oficiales franceses. Se seguía por deducción que un movimiento pseudoconservador como el antidreyfussard, con una versión distinta del alma nacional, aprovechara la ocasión para señalar la necesidad de derrocar la Tercera República.

Así, el Estado perdía, con el supuesto de su neutralidad, toda pretensión de validez universal. El orden estatal se declaraba el representante de un contenido subjetivo concreto que, contrario al patriotismo liberal, es por definición excluyente. Pues, invariablemente, en cualquier colectividad la heterogeneidad es demasiada como para que sea evidente una naturaleza común. Ésta sólo puede definirse por oposición al "otro" y la sensación de "amenaza" es la mejor forma de mantenerla viva.[33]

[32] La celebración del 14 de julio francés se instauró en 1880 y es por esta misma época cuando la monarquía británica comenzó a ritualizarse progresivamente (*La era del imperio, 1875-1914*, trad. Juan Faci Lacasta, Barcelona, Crítica, 2005, p. 115).

[33] Jon Juaristi, *El bosque originario*, Madrid, Taurus, 2000, p. 56. Lo que, entre 1880 y 1914, se hacía más fácil, pues era hasta entonces el periodo de las mayores migraciones, lo que permitía que muchos "ellos" estuvieran disponibles para la definición del "nosotros" (Hobsbawm, *Naciones y nacionalismos*..., p. 100).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Esa es la tónica del nacionalismo pseudoconservador, pero con un matiz que importa tener en cuenta. Los movimientos nacionalistas son tan efímeros como los enemigos que les permiten definirse. Lo que explica la longevidad del antiparlamentarismo de derechas es que su antagonista, aunque adopte distintas máscaras, es siempre el mismo: el orden político liberal. La patria auténtica se compone de aquellos que sienten estar fuera del Estado, que lejanos de la corrupción de éste, mantienen intactas sus virtudes. La nación del pseudoconservador puede ser racial, étnica, lingüística, pero es ante todo moral. Tiene sentido la queja, desde que el Estado nacional se identificó con una afinidad subjetiva. Basta sentirse por entero ajeno al orden vigente, para afirmar, con la vehemencia del pseudoconservador, que la moral de la nación auténtica es la opuesta de la estatal. Entonces es posible alegar que uno se encuentra "por encima del Estado" y de todas sus instituciones, por más que no le sea concedido. Insisto, esa demanda de reconocimiento es contraria al liberalismo, pero no a la democracia. No sólo porque el nacionalismo naturalista fue en parte una respuesta a la ampliación del sufragio y la política de masas; fue además una solución democrática, pues, a fin de cuentas, pide que la identidad entre gobernados y gobernantes se restituya, que esa supuesta naturaleza común adquiera el resplandor que se merece.

Es necesario hacer una precisión. He insistido en que democracia y liberalismo terminan por ser contradictorios, pero no quiere decir que sean excluyentes, como debiera hacerlo evidente que en el presente exista eso que llamamos "democracias liberales". Y en buena medida es de esa convivencia, siempre tensa, que surgen los rasgos del lenguaje político que aquí me ocupa. Pero acaso sea menos perogrullesco decir que esa coexistencia es algo más que un accidente histórico. Era casi inevitable que en el

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

seno del Estado liberal aparecieran fuerzas democráticas, del mismo modo que, por lo general, la democracia triunfante no ha podido sobrevivir prescindiendo del orden estatal liberal.[34]

Tocqueville miró con acierto profético cuán vana era la intención del Estado liberal, de restringir los derechos políticos sólo a un estrato reducido de la población, en teoría el más racional. En una época en que los grupos declinan y las diferencias se diluyen, las fortunas e inteligencias se igualan, las personas se vuelven menos proclives a aceptar que un puñado de hombres sea suficientemente ilustre para gobernar por sí solo (t. 2, pp. 19-23). Una vez que se han cedido derechos políticos, es inevitable que éstos terminen por extenderse:

> A medida que se ensanchan los límites de los derechos electorales, se siente la necesidad de ampliarlos aún más, ya que a cada nueva concesión aumentan las fuerzas de la democracia y sus exigencias crecen con el nuevo poder. La ambición de aquellos a quienes se deja fuera del censo se excita en proporción a los que se encuentran dentro...; las concesiones se suceden sin interrupción y ya no se detienen hasta llegar al sufragio universal (t. 1, p. 98).

A esa dificultad creciente para justificar la exclusividad de los derechos políticos se añadió el triunfo del nacionalismo. Pues si la pertenencia a una comunidad política dependía, más que de la virtud cívica de la razón, de formar parte de una colectividad nacional preexistente, no había razón para no extender la igualdad política a todos los miembros. Además, las guerras en-

[34] David Beetham, "Liberal Democracy and the Limits of Democratization", en David Held (ed.), *op. cit.*, pp. 55-58.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tre Estados y la movilización de milicias nacionales obligaban a premiar el sacrificio por la patria, cuando menos, con la inclusión política. Y otra razón había, de corte más pragmático, para ampliar el sufragio. A medida que se recrudecía la lucha política, más interesadas se mostraban las elites en incorporar a los grupos excluidos, con la esperanza de atraerlos a la causa propia y restar poder al adversario.[35]

Más aún, la exigencia democrática sólo fue posible cuando se hubo afianzado el Estado liberal decimonónico, pues la consolidación de las instituciones políticas centralizadas, indispensables para la preservación de los derechos que ensalzaba el liberalismo, significó ante todo una cosa: que los problemas de la vida cotidiana, así como los medios para la obtención de riqueza, prestigio y poder, que antes se ubicaban en las localidades, pasaron al ámbito nacional. Los Tilly muestran cómo la centralización política y todo cuanto la permitía –el desarrollo del transporte y las comunicaciones– hicieron necesario, al tiempo que proveyeron los medios para, el surgimiento de grupos nacionalmente organizados. Aparecieron sindicatos de obreros, asociaciones de productores y comerciantes rurales, con la finalidad de llevar al ámbito estatal los intereses que se había vuelto inútil defender en la localidad. Vino, inevitablemente, la demanda de derechos políticos y participación que esos grupos no gozaban y que resultaban indispensables para llevar a cabo sus tareas (pp. 55-70).

Quede dicho, así sea en glosa, que por lo general también la democracia requirió del liberalismo para sostenerse, al menos en los países que desarrollaron regímenes estables. En territorios vastos, copados de masas de electores, no sólo se vuelve un dis-

[35] Robert A. Dahl, *La democracia y sus críticos*, trad. Leonardo Wolfson, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 292-304; 391.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

parate la participación directa e ininterrumpida de todos, o su congregación en asambleas, sino que la diversidad de intereses y conflictos hace muy difícil discernir la voluntad común. Como dice Dahl, las democracias modernas requieren del liberalismo para que la pluralidad sea preservada y el ciudadano no sólo pueda elegir en libertad, sino que sus opciones sean auténticas. A la inversa, resultó que las libertades, como veremos, no pudieron garantizarse verdaderamente sin la participación democrática. Las llamadas poliarquías no son sino otro modo de nombrar a las democracias liberales, regímenes que han abandonado tanto la pretensión de la democracia radical, de una identidad de intereses absoluta, como el extremo liberal de una minoría ilustrada que interpreta, ella sola, el bien común (pp. 266 y ss.).

Es, pues, del todo cierto que el orden político liberal dejaba abiertas las puertas a la democracia, pero que puedan convivir no desaparece sus contradicciones inevitables. Sea como fuere, ocurría que, para las masas que los liberales querían dejar fuera del orden político, hacía falta controlar algunos de sus segmentos para dar solución a los problemas de la existencia. El cuadro, novedoso para todos y atemorizante para los liberales, era el de unos grupos sociales que exigían al Estado lo que el mercado no alcanzaba a proporcionarles: las garantías mínimas para la supervivencia. Se echó de ver que la igualdad política, para ser efectiva, dependía de la económica en formas que los liberales no hubieran querido imaginar. La distinción entre la esfera política y la social quedaba abolida y bajo sospecha las pretensiones liberales de un Estado neutral, por encima de las luchas entre intereses parciales.

Todas las ilusiones liberales acerca de la superioridad moral del Estado dependían del supuesto de que la sociedad era el

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ámbito indiscutible de la libertad y el progreso. Allí, los hombres de toda clase buscaban la satisfacción de sus necesidades en un mercado autorregulado, libre de la intervención estatal. No importaba cuán lastimosas fueran su miseria e ignorancia, haciendo uso de su razón, tendrían la oportunidad de superarlas en sociedad. Por eso no haría falta mayor intervención del poder público que la necesaria para preservar la libertad social. Esto sería cierto en tanto ninguna clase, ni siquiera la burguesía económicamente poderosa, aspirara al dominio político para ventaja de sus intereses particulares. No tendría sentido hacerlo, pues sólo en una sociedad autorregulada era dable esperar el progreso. Y en efecto, afirma Arendt en *Los orígenes*..., durante los albores del siglo XIX, la burguesía fue la primera clase en la historia que, habiendo logrado la preeminencia económica, no aspiró al dominio político. Cuando era preciso, el ciudadano burgués dejaba de ser el burgeois que, absorto en sus asuntos privados, sólo mira por su interés propio, para volverse un citoyen, que cumple como es debido con sus obligaciones hacia el orden político (p. 215).

Esta distinción entre los asuntos sociales y políticos se sostenía en el supuesto de que las clases –aun cuando no todas lo hubieran descubierto– compartían el mismo interés por preservar la sociedad libre cuyo progreso sería el de todos, de modo que "todo trabajador, con tal de que fuese serio, llegaría un día a ser, él también, propietario".[36] Esta visión idílica no lo parecía tanto hasta mediados del XIX, cuando los negocios familiares e individuales eran los motores principales del desarrollo capitalista. La buena fortuna de estas empresas independientes, diri-

[36] Groethuysen, *op. cit.*, pp. 217-218.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

gidas personalmente por sus dueños, era indisociable de la suerte de sus trabajadores, pues la productividad dependía de que éstos adquirieran habilidades y conocimientos especializados, lo que, en una época de expansión económica, a menudo les permitía mejorar su situación hasta rozar los lindes de la clase media.[37]

Este mundo esencialmente comercial, de industria incipiente, que alimentaba las ilusiones liberales, era muy distinto del panorama que estaba por asomar con la intensificación de la producción industrial masiva, durante el tercer cuarto del siglo XIX. La lección cruenta que prodigó la industria al liberalismo fue que no sólo el poder público, sino la economía, las fábricas y el afán de productividad también podían limitar los derechos naturales. En ese nuevo paisaje, difícilmente se parecía a la libertad la situación de las masas de obreros explotados y hambrientos, de cuya miseria obtenían su fortuna las corporaciones industriales; ni parecía efectivo el derecho de propiedad para la población rural que, arrojada al mercado laboral urbano, perdía sus casas y tierras; tampoco para los obreros cuyo salario no alcanzaba para hacerse de un hogar, mientras que la vida carecía

[37] Véase Hobsbawm, *La era del capital...*, pp. 222-226. La misma identidad de intereses veía Burke en el campo: "Interesa al agricultor que el trabajo del jornalero se haga con eficiencia y prontitud; y eso no puede ser a menos que éste se halle bien alimentado y provisto de lo necesario (...) para que pueda mantener el cuerpo en pleno vigor, y la mente alegre y animada... Al jornalero, por consiguiente, interesa primera y fundamentalmente que el agricultor obtenga un lucro redondo sobre el producto de su trabajo" ("Thoughts on Scarcity", cit. por Laski, *op. cit.*, p. 173). No hay que olvidar que, tan tarde como en 1848, todavía la mayoría de la población europea era rural.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

de toda garantía para los niños que dejaban su último aliento en la mina o la fábrica. Lejos de extenderse los beneficios del progreso o existir armonía de intereses alguna, más preciso era decir que las grandes industrias amasaban sus fortunas al precio de esa miseria. Cualquiera podía ser el resultado de dejar las fuerzas sociales a su libre juego, menos las beldades que el liberal esperaba. Como mostró Karl Polanyi, el industrialismo puso al mercado y a la sociedad en una situación tal, que su independencia de la política sólo podía traer por consecuencia, no ya el progreso, sino su propia devastación.[38]

Por mucho que se quisiera defender la neutralidad del espacio público, los problemas escapaban al ámbito del mercado y se hacían políticos; se expresaban en la proliferación de huelgas, movilizaciones obreras y luchas sindicales, que reclamaban participación y reconocimiento. El dilema a que se enfrentaba el liberalismo era tal como lo plantea Alan Wolfe: ya permanecer fiel a la coherencia filosófica, pero inoperante en la realidad industrial; o bien justificar la intervención estatal en la esfera social, adaptarse y sobrevivir, pero a costa de la elocuencia ideológica

[38] *Op. cit.*, pp. 156-204. La diferencia entre el mundo comercial y el industrial consistía en que el comerciante, cuando la producción se veía interrumpida, dejaba de ganar, pero como su inversión era relativamente pequeña, perdía relativamente poco. Al ganar en complejidad y magnitud la actividad industrial, los capitalistas se ven obligados a hacer enormes y duraderas inversiones en grandes plantas, por lo que resulta más urgente asegurarse al menor precio tierra y trabajo, para evitar que la producción se detenga y, con ello, la ruina absoluta. El riesgo era una devastación sin precedentes de ambos factores. Además, los dueños de la empresa dejan de ser los empresarios individuales o familiares, para quienes el capital se vuelve demasiado costoso. Surge la era de las grandes corporaciones (pp. 68-76).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

y la consecuente dilución de sus fundamentos como una teoría de legitimación.[39]

Ya se sabe cuál es el desenlace. No obstante, en un principio las clases políticas liberales optaron generalmente por la primera solución y a menudo para ellas ni siquiera parecía existir un problema. La miseria se les aparecía como el precio necesario, pero justo de pagar, por el progreso social. Cualquier intervención del Estado para aliviar el sufrimiento del pobre pasaba por una violación al derecho natural de los empleadores de obtener el máximo rendimiento. De modo que el sufragio universal hacía peligrar la libertad de la sociedad, porque daría voz y voto a la miseria indispensable para la existencia del mercado y el progreso.

Se reaccionaba como si, cien años después de escribir Locke, los derechos naturales no sólo tuvieran que preservarse de los actos arbitrarios del poder público, sino también de las amenazas venidas de abajo. Para la clase política, el Estado liberal sólo podía sostenerse si se le mantenía a salvo de las fuerzas democráticas, representadas sobre todo por los movimientos obreros, los más poderosos impulsores de la ampliación del voto. Tal era el temor que suscitaba la democracia, que desde la Comuna de París era sobre todo el miedo a la revolución proletaria, que en 1873 Alemania, Austria y Rusia formaron la Liga de los Tres Emperadores para hacer frente al radicalismo, mientras que a Bismarck, ante el auge de los socialdemócratas, sólo se le ocurrió proscribir al partido en 1879. Acaso en ese contexto de lucha, como nunca antes, el Estado podía cobrar la apariencia de ser el

[39] Alan Wolfe, *Los límites de la legitimidad. Las contradicciones políticas del capitalismo contemporáneo*, trad. Teresa Eugenia Carbó, México, Siglo Veintiuno, 1980, p. 78.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

peón de una clase, un mero instrumento para la consecución de unos intereses particulares. En efecto, los conflictos solieron verse como una pugna del Estado contra sus enemigos y, al menos desde el punto de vista de quienes reclamaban derechos, el aparato estatal y la burguesía aparecían en el mismo bando –combatiendo la inclusión y defendiendo el principio de propiedad.

Desde la década de 1870, la separación de las esferas económica y política llegó definitivamente a su fin y la neutralidad estatal desapareció, no digamos ya como realidad, sino como posibilidad o apariencia.[40] Una cosa llevaba a la otra. Desde los años de 1860, la progresiva expansión del voto, que había resultado en parte de la presión ejercida por los movimientos obreros, tendía a su vez a impulsar la legalización de las asociaciones de trabajadores, lo que les permitía exigir, con mayor fuerza política aún, la ampliación de sus derechos o la satisfacción de nuevas demandas. Para 1875, aproximadamente, en casi toda Europa se habían abolido los obstáculos significativos a la organización de sindicatos y al derecho de huelga. En parte, los derechos sociales siguieron a la extensión de los derechos políticos, pero

[40] A decir verdad, el mercado autorregulado, como tal, nunca existió fuera de las mentes liberales. Desde sus inicios, un mercado unificado, interno y nacional sólo pudo surgir gracias a la participación activa del Estado, que rompiera la vida cerrada de viejas ciudades y burgos medievales. El mercado interno vinculado con el comercio exterior no surgió espontáneamente y nunca pudo prescindir de la participación estatal (Polanyi, *op. cit.*, pp. 56-67). No obstante, durante el llamado periodo de laissez faire europeo (1820-1870), la intervención estatal no había sido consciente ni planeada, sino esporádica, caótica y espontánea. Carente de propósitos claros y específicos, el Estado parecía neutral frente a la economía o al menos no era descabellado pensar que algún día lo sería (Wolfe, *op. cit.*, p. 89).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

las regulaciones de salud pública, de las condiciones en la fábrica, de seguridad social, etcétera, fueron también reacciones necesarias del Estado para atenuar los efectos autodestructivos de la sociedad y el mercado. Otros países europeos no tardarían en seguir el ejemplo de Bismarck y su programa de seguridad social, puesto en marcha, durante la década de 1880, para menguar la agitación comunista.[41] El espacio público comenzó a asumir labores que antes pertenecían al ámbito de la sociedad. "Estado social" se suele llamar a ese nuevo tipo de orden estatal, que sucedió al Estado liberal y que a mediados del siglo XX se expresaría en la forma del "Estado de bienestar".

Acaso no hubo una muestra más descarnada de tal transformación que el expansionismo estatal. Durante el periodo que va de 1780 a 1880, las clases gobernantes vieron con desaprobación las aventuras ultramarinas de capitalistas e inversionistas, y cualquier intervención gubernamental en su favor se hubiera tenido por una nostalgia ridícula e incurable de la megalomanía del Antiguo Régimen. En las palabras de Karl Polanyi: "To allow state power and trading interests to fuse was not a nineteenth century idea; on the contrary, early Victorian statesmen had proclaimed the independence of politics and economics as a maxim of international behavior" (p. 213).

En la década de 1880, esas no eran más que nobles ideas que mejor se encontraban entre las cosas del pasado. En buena medida, el imperialismo de aquellos años fue una respuesta política a las tensiones y conflictos provocados por la sociedad

[41] No es casual que también Alemania fuera el primer país donde el voto socialista se presentó con una fuerza tal que, de 102 000 votos que obtuvo en 1871, pasó a medio millón en 1877 (Hobsbawm, *La era del capital...*, p. 126).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

industrial. La rispidez creciente de la lucha de clases, las huelgas y las depresiones económicas mostraron que la independencia de la intervención estatal no aseguraba un paraíso social. En parte, los Estados buscaban en las colonias nuevos mercados e inversiones más productivas para atenuar una crisis caracterizada por la superproducción y el descenso de los precios.[42] Pero no sólo eso, se esperaba que el expansionismo amainara la agitación obrera, al procurar recursos para mejorar el salario o las condiciones del trabajador, además de solucionar el problema del excedente de fuerza de trabajo, llevando el mercado laboral allende las fronteras nacionales, aparte de las oportunidades de promoción insospechadas que se abrían a los aventureros coloniales.[43] El imperialismo también podía servir para apaciguar los ánimos de las masas descontentas, por cuanto atizaba el orgullo nacio-

[42] En cierto sentido, el imperialismo seguía la línea del proteccionismo, al que los Estados europeos comenzaron a recurrir desde finales de los años de 1870, para atenuar la prolongada sucesión de depresiones que asediaron al siglo XIX en sus últimas décadas (1873-1879, 1882-1886 y 1890-1895). Fue la muerte definitiva del mercado autorregulado. Debido a la superproducción y al descenso de los precios, todos los grandes países industriales, con la excepción de Gran Bretaña, comenzaron a depender de su capacidad de proteger sus economías de la competencia. El mundo se transformó en un mundo de economías nacionales rivales, donde el progreso de una amenazaba la prosperidad de las otras. Según la tesis de Hobsbawm, este hecho ayuda a explicar que el orgullo nacional se volviera un recurso frecuente de autoridad estatal, al azuzar las pasiones nacionalistas y el ánimo de revancha que estallarán con las guerras mundiales (véase *La era del imperio*..., pp. 47-57).

[43] Wolfe, *op. cit*, pp. 103-115. "En Dakar o Mombasa –escribe Hobsbawm–, el empleado más modesto se convertía en señor y era aceptado como un 'caballero' por aquellos que no habrían advertido siquiera su existencia en París o Londres" (*La era del imperio*..., p. 80).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

nalista, ahora indisociable de la autoridad estatal. No era casual que, como vimos, muchos de los movimientos pseudoconservadores surgieran, con su alegato de estar por encima del Estado, con sus alusiones de revancha nacional, en países cuyos anhelos de grandeza habían sido derrotados.

En cierto modo la legislación social, lo mismo que el expansionismo, fueron reacciones del Estado liberal ante las presiones de la democracia. También fueron la confesión del fracaso del liberalismo. Mostraron que las tensiones sociales, que trascendían con facilidad el ámbito económico, tenían que ser aliviadas por la política. Acaso más grave aún, se evidenciaba que el Estado podía no bastar para regular los conflictos entre intereses y que, incluso, en ocasiones las soluciones no podían estar dentro de sus fronteras. No sorprende que fueran los partidos imperialistas los primeros en jactarse de estar por encima de todos los partidos y ser los únicos que hablaban por la nación. Muy al contrario del orden liberal, los intereses nacionales podían defenderse fuera del Estado y la política. Intereses que, además, resultaba imposible distinguir de los motivos económicos.[44]

El imperialismo decimonónico echó por tierra el delicado equilibrio entre el burgeois y el citoyen que pretendía el orden liberal, jactancia que se sostenía en una política hecha por nota-

[44] He aquí la explicación de que, en principio contradictorios, el nacionalismo desarrollara tendencias hacia el imperialismo. Puesto que el Estado ya no definía políticamente a la nación y la certeza de la superioridad de aquél se había diluido, podía existir una vaga, suprema moral nacional que nada tenía que ver con una frontera administrativa. Además, en una época de rivalidad económica entre Estados, el alma nacional, que se define por contraste con el "otro", sólo podía afirmarse demostrando la propia superioridad (Arendt, *Los orígenes...*, pp. 198-215).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

bles que sabían bien que "los negocios eran los negocios y la política era la política". Desde que comenzó a embarcarse en aventuras comerciales ultramarinas, el Estado hubo de asociarse con capitalistas nacionales, y se hizo común la percepción de que la burguesía no podía contener más la tentación de controlar el ámbito estatal para beneficio propio. Y a menudo esto era más que sólo una impresión.[45]

Sólo entonces pudo difundirse la certeza de que la política no era sino una lucha descarnada entre intereses mezquinos, el Estado el trofeo del vencedor y la corrupción el método para ganárselo. No es que la corrupción fuera nueva; seguramente ha existido siempre, pero adquiere otro significado, infinitamente más agraviante, cuando existe la certeza de que no es una anomalía ocasional, sino la condición permanente de un orden político que ha perdido, con su neutralidad, toda superioridad moral. Para quienes han visto sus intereses fracasar, será natural pensar que el Estado ha sido dominado por el grupo triunfante. Éste no será el único rival, pueden serlo también el aparato estatal y el orden político. No habrá dificultad en alegar que uno se encuentra moralmente por encima del Estado y la derrota será la mejor prueba de virtud.

[45] Wolfe, *op. cit.*, pp. 83-84. Durante la época en que el Estado liberal fue vigente, uno de los factores que permitían sostener su neutralidad era la existencia de una clase financiera –haute finance– internacional, principalmente conformada por judíos apátridas –los Rotschild, por ejemplo– que no eran leales a gobierno alguno, pero gozaban de la confianza de los hombres de estado e inversionistas. Cuando las circunstancias lo exigían, los Estados podían obtener recursos de esos financieros sin poner en riesgo su neutralidad política, ni hacer compromisos con clase o grupo alguno dentro de las fronteras estatales (Polanyi, *op. cit.*, p. 10).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Quizás la más importante lección que dejó el último tercio del siglo XIX fuera que no sólo el poder público podía amenazar los derechos naturales, sino las características inherentes a la sociedad industrial. Ésta, lejos de ser un ámbito libre por su esencia, no excluía el poder de unos hombres sobre otros, a menudo lo implicaba. También la miseria, el embrutecimiento y la pauperización ponían en riesgo los derechos naturales. Para preservarlos no bastaban, pues, los derechos políticos que el liberalismo inventó para mantener al Estado dentro de sus márgenes, sino que se hacían indispensables unos derechos sociales que garantizaran las condiciones mínimas de existencia.

El Estado de bienestar, desde mediados del siglo XX, fue la culminación de un aprendizaje iniciado con el Estado social decimonónico, que sólo paulatinamente se había desarrollado, hasta que las dos grandes guerras y su interludio, la crisis de 1929, urgieron, por así decirlo, la digestión de la enseñanza. Quedaba claro cuán amenazantes se habían vuelto la sociedad y su economía para el orden político de las naciones, imposibilitadas para vivir en el asedio permanente de la lucha de clases y la revolución. El único medio que tenía el Estado de preservarse era asumir un compromiso con la transformación de las condiciones sociales. El Estado benefactor no es otra cosa que una "solución política a contradicciones sociales". Su intención es equilibrar la relación asimétrica entre trabajo y capital, para mitigar y acotar los conflictos paralizantes entre las clases. Sirvió como una alianza entre las fuerzas que habían provocado tensiones inasibles, pero con ello el Estado no hacía sino dar un paso más en la invasión entre las esferas social y política: "[El Estado de bienestar] consiste básicamente (...), en la obligación explícita que asume el aparato estatal de suministrar asistencia y apoyo (en dinero o en especie) a los ciudadanos que sufren necesidades

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

y riesgos específicos característicos de la sociedad mercantil; dicha asistencia se suministra en virtud de pretensiones legales otorgadas a los ciudadanos".[46]

La consecuencia más visible es que mucho de lo que antes era privado o social se vuelve público. No sólo las condiciones del trabajo y la acumulación; la alimentación, la salud, las adicciones, las depresiones incluso, una infinidad de cosas son objeto de regulación estatal. Los ámbitos que antes eran neutrales dejan de serlo. Siguiendo a Schmitt en *El concepto de lo político*, el Estado se vuelve "total" y su funcionamiento un galimatías burocrático, de una opacidad inaccesible al entendimiento del ciudadano común (pp. 53-60). "La consecuencia –en las palabras de Claus Offe– es que prácticamente todos los parámetros de la vida se perciben como determinados por el Estado y, en esa medida, como alterables por él. Es muy poco lo que podría considerarse situado más allá de la esfera de la política pública..." (p. 155).

Los gobiernos adquieren el compromiso no sólo de garantizar la subsistencia, sino de corregir la influencia de todas las desigualdades económicas y sociales, de ubicar a los ciudadanos en una situación desde la cual puedan participar en los procesos de mercado. Dicho de otro modo, las funciones estatales ya no se reducen al gobierno de la sociedad mediante leyes generales, sino que se incluye la satisfacción de las necesidades particulares de ciertos sectores de la población. En este orden, las demandas sociales tienen que pasar cada vez menos por la arena del debate político parlamentario y, cada vez más, estos asuntos se discuten

[46] Claus Offe, *Contradicciones en el Estado del bienestar*, trad. Antonio Escohotado, México, Alianza, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 135.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

en comisiones legislativas, cuyo conocimiento técnico escapa al entendimiento de los ciudadanos. Las decisiones tienden a recaer más en administradores y funcionarios que en legisladores que debaten posturas políticas, y los parlamentos encuentran, como señalaba Aron en su *Ensayo sobre las libertades*, "el mismo destino que conoció el rey: que reina pero no gobierna; que es símbolo, pero no centro de decisión" (pp. 171-172).

En la medida que las decisiones gubernamentales y el contrato cobran preeminencia sobre la ley general, la función representativa de las instituciones políticas queda envuelta en la opacidad. Deja de ser evidente que las decisiones políticas sean realmente públicas, al menos en el sentido liberal, no sólo porque las reivindicaciones que atienden son particulares, no universales; además, suele llegarse a ellas por medios poco visibles.[47] El espacio público versa más sobre negociación y acuerdos entre sectores de la burocracia, partidos y grupos organizados, que sobre la confrontación racional de distintas posturas en busca de una verdad universal. No sólo eso, al asumir el Estado la obligación de satisfacer necesidades concretas y distribuir recursos, el crecimiento económico se vuelve la nueva religión secular, fuente de solidaridad política, artífice de la estabilidad. La lealtad política se ha subordinado a la eficiencia económica.

Así pues, si bien el Estado benefactor logró atenuar la lucha de clases, trasladó el conflicto a su mismo seno. Una disputa no tanto entre administradores y obreros, cuanto una lucha entre varios sectores organizados por atraerse recursos estatales. El Estado, lejos de aparecer por encima, se vuelve una arena donde se libra, dice Bell, "un forcejeo entre varios sectores organizados

[47] Rabotnikof, *op. cit.*, p. 37.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

para influir en el presupuesto" (p. 36). Obligado a decidir cuáles demandas merecen atenderse, su universalidad no pasa de ser una pretensión: por cada beneficiado suele haber un perdedor y por cada interés derrotado un probable opositor al Estado, al que es posible culpar del propio fracaso.[48]

No sólo el ámbito estatal no se mantiene neutral y supremo frente a los conflictos particulares, sino que de hecho los crea. Como señala Offe, un Estado que interviene más o menos activamente en la esfera social suele generar más tensiones políticas de las que puede resolver. Porque, inevitablemente, toda área que se vuelve susceptible de actividad estatal es una nueva fuente de demandas políticas (pp. 19-20). No es extraña la frustración y desconfianza con que los ciudadanos miran a un Estado que, siempre asediado por sus restricciones fiscales, es incapaz de satisfacer las expectativas que él mismo ha creado.

En suma, el siglo XX aprendió bien la lección del XIX, que fue ante todo una respuesta al fenómeno de la democracia. El hecho fundamental ha sido el triunfo de lo social, cuyas tensiones han superado los límites que el liberalismo quiso imponerle, circunstancia que ha demandado, con éxito, la participación activa del Estado. Poco importa que ésta haya disminuido o, mejor dicho, cambiado su forma durante finales del siglo XX y

[48] A diferencia de lo que los liberales afirmaban era la "función pacificadora del mecanismo de mercado, que diluye la responsabilidad y atenúa el conflicto por los bienes. Si dos consumidores requieren el mismo objeto, se le otorga al que paga el precio más alto" (Offe, *op. cit.*, p. 130). Por otra parte, existe la posibilidad de que ciertos grupos capitalistas adquieran un veto de facto contra las políticas y acciones administrativas del Estado, pues su amenaza de "no invertir" se vuelve un instrumento de presión inestimable (pp. 19-29).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

principios del XXI. El retraimiento del Estado de bienestar, las políticas de privatización y el renovado vigor del libre mercado son, por lo pronto, cuestiones de grado. Lo decisivo es que, desde el último tercio del siglo XIX, el espacio público sufrió transformaciones en su sustancia que contradicen los supuestos en que se fundamentaba la autoridad del orden político liberal.

Las consecuencias han mostrado ser permanentes. Al asumirse el Estado como promotor de los derechos sociales, ha declarado que la libertad formal –los derechos naturales– no tiene sentido sin la "libertad real", la capacidad de ejercerla. Pero los contenidos de la libertad real no pueden ser universales, en primer lugar, porque hacen referencia a las necesidades y circunstancias de sujetos particulares; en segundo, porque en sociedades donde las desigualdades son inevitables y los recursos limitados, otorgar libertad a unos es arrebatarla a otros. Todo grupo en desventaja dudará de la legitimidad del Estado, acaso le opondrá, pero en todo caso se sentirá oprimido, pues libertad y capacidad han terminado por significar lo mismo.[49]

Con el triunfo de lo social, consecuencia de la democracia, han fenecido las ilusiones liberales de un Estado neutral, capaz de ubicarse por encima de los conflictos parciales. Se ha esfumado la fuente de grandeza moral de la política liberal: su racionalidad, limitada por el ejercicio de los derechos políticos. Éstos no sólo se han mostrado insuficientes para garantizar la libertad, sino que han surgido unos "derechos subjetivos" que en nada se relacionan con la racionalidad impersonal que constituía la máxima dignidad del orden liberal.

Sólo en esa circunstancia pudo arraigar un discurso como el pseudoconservador, que es la queja de quien siente padecer una

[49] Aron, *Ensayo*..., pp. 213-216.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

situación que no se corresponde con sus derechos, ni con su virtud intrínseca y que culpa al orden político –liberal– de todo. En buena medida, porque no atina a comprender las razones de su derrota, mientras mira con recelo la placidez del afortunado. El debate parlamentario, cada vez más, se percibe como un teatro irrelevante frente al dominio de la administración. El orden político parece una densa cortina de humo, tras de la cual urden sus conspiraciones los poderosos que hablan el mismo, engañoso lenguaje –técnico, burocrático, inasible– y que siempre triunfan pese a ser menos virtuosos que el hombre común. Un orden estatal que puede identificarse con los intereses del vencedor ha perdido definitivamente la certeza de su neutralidad; toda declaración acerca de la superioridad moral del espacio público sonará como una confesión de cinismo. Perdida la certeza de la autoridad, ocurre con el Estado, con el orden político liberal y sus instituciones, lo mismo que advirtió Carl Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*: "Si pasa de ser una institución de la verdad evidente a un mero medio práctico y técnico, bastará sólo con demostrar *via facti*... que existen otras posibilidades para que el parlamentarismo toque a su fin" (p. 12).

No será, entonces, del todo descabellado declarar que se está "por encima del Estado", de sus instituciones políticas y partidos. Bastará identificarse con otra moral colectiva para sentir que se es sujeto de una opresión inefable. Todo lo que el liberalismo tenía por virtud, el debate, la racionalidad, parecerá una oscura maquinación, el instrumento de unos intereses triunfantes tan sólo por la ventaja que obtienen de un orden político moralmente corrupto. Por eso, contra el estado natural de las cosas, la superioridad moral se traduce en derrota sempiterna. No es otro el reclamo del antiparlamentarismo de derechas, una visión moralista, sentimental y cerrada, pero democrática, del

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

orden político liberal. No es casualidad que por los mismos años en que la democracia ingresó al Estado liberal, surgieran las primeras manifestaciones del malestar pseudoconservador. Un discurso que permanecerá tanto como las tensiones insalvables entre liberalismo y democracia.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:08 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

# IX. APUNTES PARA UN PERFIL DEL PSEUDOCONSERVADOR

La retórica pseudoconservadora surgió cuando la autoridad del mundo político liberal comenzó a verse sacudida por el fenómeno de la democracia; se alimenta, además, de una sensibilidad moderna no siempre compatible con la liberal. La sola existencia del malestar pseudoconservador es posible porque expresa ciertas características y tensiones del orden político y social, surgidas en Europa durante el último tercio del siglo XIX y que han mostrado ser rasgos permanentes de las sociedades occidentales modernas.

Pero siempre las cosas desbordan las palabras; el orden es más que lo que se pueda decir de él y ocurre que uno de sus rasgos puede ser susceptible de interpretaciones distintas, contradictorias incluso. El materialismo que el pseudoconservador lamenta, puede ser para alguien más una puerta abierta a la fortuna. Mientras aquél se queja de que la auténtica virtud haya huido del espacio público, otro lo celebrará como un triunfo de la pluralidad secular. Importa, pues, no sólo conocer los rasgos del orden que dan arraigo al antiparlamentarismo de derecha, sino qué tipo de carácter es proclive a este discurso. Pues, como dice Riesman, todo lenguaje interpreta al mundo, al poder y las relaciones políticas de acuerdo con determinadas necesidades psíquicas (p. 163).



This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:14 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Así como existen visiones contrarias sobre un mismo hecho, hay en el pseudoconservadurismo interpretaciones similares, congruentes, de situaciones distintas. El malestar pseudoconservador puede verse, pues, como una manera peculiar, coherente de mirar al mundo, un "estilo político", una mentalidad que seguramente responde a cierta psicología. Pero no bastaría, al modo de Adorno, con indagar las tensiones conscientes e inconscientes del aparato psíquico –labor que queda al psicoanalista–, porque ocurre que personas con historias enteramente distintas y psicologías en principio diversas, pueden sin embargo compartir visiones similares del mundo. Lo que esos sujetos pueden tener en común es el lugar que ocupan en el orden y acaso sea más sensato buscar allí las causas de la mentalidad pseudoconservadora.

Partamos de un dato, quizá el más notorio: hay en el antiparlamentarismo de derechas una forma peculiar de distribuir la culpa, atribuyéndola a la corrupción del orden liberal y todo cuanto le sigue, las conspiraciones, el materialismo, etcétera. Culpar a alguien es siempre un acto ritual que, como todos, "sirve para manifestar el estatus del individuo en cuanto persona social en el sistema estructural en que se encuentra en el momento actual".[1]

Toda forma de producción del orden requiere de símbolos y ritos que hagan accesible al hombre su experiencia social, que provean una imagen del modo en que son "correctas" las relaciones entre individuos, cosas y grupos. Pero el orden es siempre voraz, sus exigencias suelen rebasar la capacidad para cumplirlas. Para persistir, el orden requiere de medios simbólicos, de diversos ritos con los cuales lidiar con la culpa: la evidencia del

[1] Leach, *op. cit.*, p. 33.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:14 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

fracaso. Nos es imposible escapar de la culpa, pero todo sigue andando, si se conduce de nuevo por pautas simbólicas al camino del significado.

Todo estilo político tiene un aspecto ritual, porque provee de un lenguaje que hace inteligible la experiencia. En su forma de culpar, en su actitud hacia la autoridad y el poder, el malestar pseudoconservador es una expresión simbólica de cómo ciertos individuos experimentan el orden, desde la posición relativa en que se ubican. "Culpar al adversario es el modo que tiene la cultura de definir su propia estructura lógica... Echar la culpa es una de las formas de expresar cotidianamente la afiliación personal".[2]

Mary Douglas, en su *Natural Symbols*, descubre dos formas básicas en que, a lo largo de la historia, los hombres han experimentado el orden social y político, el poder y la culpa, que suelen reflejarse en cómo conciben la relación del cuerpo con el mundo externo. Cuáles sean esas formas de experiencia depende del criterio dominante en torno del cual tiendan a organizarse las relaciones sociales. Por un lado, en el grupo, las reglas que regulan los intercambios entre individuos dependen de su adscripción a una unidad social claramente delimitada; por el otro, en la red (grid), las relaciones sociales se estructuran sobre la base del "yo" ( pp. viii-xiii).

No hace falta repetir lo dicho, que en las sociedades modernas tienden a debilitarse los grupos y fortalecerse las redes; es decir, los cotos a la conducta provienen, más que de la pertenencia a un grupo, de reglas que estructuran las relaciones. En un orden donde los límites son más difusos, la culpa tiende a recaer en los individuos, pues la moral es también, relativamente, un

[2] Mary Douglas, "Perspectivas del ascetismo", en *Estilos de pensar*, trad. Alcira Bixio, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 178-180.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:14 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

asunto personal. El pecado es cuestión de intenciones, de afectos, más que de trasgresión de códigos rígidos, uniformes. Es un mundo que en la imaginación parece moralmente neutro, donde la suerte y el destino de los hombres no dependen más que de su esfuerzo y sus decisiones. Es la mirada aparentemente secular, según la cual cada uno tiene una tarea única y distinta en el mundo. La suerte y el destino no dependen de conjuras y maleficios, de fuerzas ocultas que haya que exorcizar, ni de luchas morales que haya que ganar. Puesto que la virtud depende de los actos individuales, el orden externo aparece como una oportunidad, no como una amenaza moral a un "interior" virtuoso por definición. Es la cosmovisión de unos individuos que miran en el mundo la oportunidad de responder a su circunstancia con sus elecciones, libertad de la que sienten obtener su dignidad humana (pp. viii-19).

En el caso contrario, cuando el grupo predomina y las redes son débiles, el compromiso de los individuos hacia el poder y la autoridad es consecuencia de su lealtad ceñida hacia su unidad social (ingroup). Las expectativas de los hombres se vuelcan hacia su grupo, cuyos límites son precisos y claros con respecto de otras unidades (outgroup), pero no hacia los otros individuos. La forma como se experimenta la sociedad está estructurada por el compromiso exclusivo hacia el grupo del que se es endógeno, pero el hombre apenas sabe de cómo se relaciona con otros. De no ser por el criterio de la pertenencia o no a la colectividad, la experiencia individual de las relaciones sociales sería absolutamente confusa. El cuerpo, al ceñirse a la imagen del grupo, se considera objeto preciado y su interior se experimenta como algo vulnerable, indiferenciado en su pureza. Puesto que se trata de una experiencia social que enfatiza la preservación de los límites, la sensación de amenaza es constan-

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:14 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

te. Hay que mantener limpio al cuerpo de los agentes del exterior, que es todo él contaminante, por su esencia, como puro es el interior. El deterioro del cuerpo –o del grupo– sólo puede provenir de agentes externos que transgreden los límites engañando, ocultándose, disfrazándose de miembros o seduciendo a los traidores internos, que dejan de pertenecer a la unidad social. La sensación de amenaza permanente exige la purga más o menos frecuente del sistema social, la caza de enemigos ocultos, su desenmascaramiento o aniquilación (p. ix).

El malestar pseudoconservador, es evidente, se asemeja mucho más a esta última interpretación del mundo. Lo curioso es que aparezca en una sociedad estructurada en redes que alimenta la cosmovisión opuesta. Pero, insisto, el orden nunca es el único posible. Puede ocurrir que, en un mundo en que la culpa del propio destino pesa sin alivio sobre los actos de los individuos, haya hombres que se encuentren en una posición desde la que ninguna acción sea posible. Cuando las personas sienten que sólo pueden fracasar en la sociedad, tienen una experiencia que ya no puede enmarcarse en los ritos dominantes; hacen falta otros símbolos. El sentido de justicia y reciprocidad del orden se altera cuando sus pautas de comportamiento sólo pueden ofrecer la pesadumbre de la culpa, sin proveer de medios simbólicos para aliviarla. Hace falta, para aligerar el peso del remordimiento, distribuirlo de otro modo. Nuevas formas de orientación tienen que adoptarse, capaces de enmarcar simbólicamente la experiencia social de la precariedad.[3]

Ha ocurrido que grupos se vean arrojados a situaciones así, como consecuencia de discontinuidades repentinas en los sistemas sociales. Como muestra Kornhauser, catástrofes, crisis eco-

[3] Adorno, *et al.*, *op. cit.*, pp. 663-756.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:14 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

nómicas, periodos de desempleo masivo o grandes desplazamientos de población pueden ocasionar que las reglas, que antes orientaban las conquistas personales, se conviertan de súbito en garantía de derrota (pp. 131-166). En el poujadismo o en el movimiento socialcristiano de Lueger, grupos de la pequeña burguesía tradicional se vieron repentinamente amenazados por un mundo industrial, en donde el apego a las viejas normas sólo podía significar el descenso en la condición social.

Pero no es necesario un escenario catastrófico. Al perder rigidez las distinciones y volverse más fluidos y dinámicos los intercambios, el orden social moderno puede parecer tan complejo que resulte del todo inaccesible. Poco importa, para quienes las reglas pueden funcionar en su favor. A quien siente poder alcanzar el logro personal, no hace falta una imagen precisa del orden; esa indeterminación del mundo es la fuente de su probable fortuna. Para quien, por el contrario, sólo posee una desconfianza radical hacia sí mismo, la incomprensión sólo puede ser recordatorio punzante del fracaso y la imposibilidad de evitarlo.

Es probable, pues, que en una sociedad de redes haya grupos que se encuentren en una situación tal, que consideren una carga lo que para otros es fuente de dignidad: la capacidad de elegir en un mundo indeterminado. Son, en la expresión de Michael Oakeshott, individuos "manqué" –incompletos, malogrados– que, incapacitados para la elección, sólo pueden sentirse afligidos en un orden moral que enaltece la individualidad. Se ha dado en llamar "hombre masa" a este tipo de personas, con lo que se quiere aludir a su incapacidad de llevar una vida individual en una sociedad de individuos.[4]

[4] Oakeshott, *op. cit.*, p. 139. Puesto que la expresión "hombre masa" es controversial y puede mover a incomodidad, es preciso, para

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:14 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Para quien la experiencia social es tan confusa, que ni siquiera atina a saber qué podría hacer para evitar su infortunio, sólo queda sentirse oprimido por un artificio impersonal y oscuro. Al que nada sabe de cuál pueda ser su lugar en el orden, a quien se siente desprovisto de toda utilidad y estatus social, viene bien la identidad del derrotado –"an impoverished 'thing' dependent on powers outside of himself", según la descripción de Kornhauser (p. 110). Incapaz de escapar mediante el esfuerzo individual de su situación social, tan poco ventajosa, siente que es resultado de haber caído en las redes de un orden social siniestro. Es la culpa del sistema, dice Mary Douglas en el artículo citado, "cuando el público atribuye la responsabilidad de los males presentes, no a ciertos políticos en particular ni a ciertas instituciones particulares, sino a todo el sistema corrompido en su conjunto" (p. 177).

No podría ser de otro modo. Para hombres que, sobre todo, quieren escapar de la ansiedad de ser individuos, pensar que la inferioridad de su estatus proviene de su falta de atributos, o de una circunstancia social que no pueden comprender, sería un suicidio moral. La situación desventajosa aparece como el resultado de la conspiración de un establishment siempre abstracto,

---

evitar confusiones, aclarar el sentido en que la utilizo. El hombre masa no se define por su número, ni por su vulgaridad, no es un asunto propiamente de clase ni de educación. Utilizo el mote para describir una actitud, una forma de mirar el mundo, que lo mismo ha aparecido entre gente culta y rica que entre pobres e ineducados, entre burgueses que entre obreros y campesinos. El hombre masa se define, pues, por su carácter, que de ninguna manera es congénito, sino el resultado de la posición en que se ubica el individuo con respecto al orden (véase Ortega, *op. cit.*, *passim* y Kornhauser, *op. cit.*, pp. 31-33).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:14 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

de una congregación de poderes sin rostro que han quitado al "hombre común" la posición que por derecho le corresponde. Es inevitable, dice Ortega en *La rebelión de las masas*, que el poder sea anónimo; todas sus manifestaciones son visibles, una organización social y política complejísima, un Estado poderoso y eficiente, pero todo parece tan brumoso, que apenas es concebible que ésas sean invenciones humanas (pp. 143-144). Puesto que la complejidad del mundo es la causa de las dificultades del hombre masa, el orden externo es necesariamente el responsable y tras su calígine se ocultan, sin ser detectados, los conspiradores. El destino se antoja aplastante, pero a cambio no sólo se disuelve la angustia de no saber qué ha llevado al fracaso, de no atisbar "qué va con qué"; además, señala Adorno, el "yo" se libera de la culpa de un final fatal ante el cual nada podía hacer (p. 658).

Frente a la opacidad del orden corrupto, el "yo interior" se ilumina de una bondad meridiana. El hombre masa está convencido de su virtud intrínseca, que no precisa de conocimiento especial o talento alguno. La realidad espiritual y la exterior dejan de tocarse y es necesario que así sea. Sólo por su virtud puede sostenerse el grupo, que, como el cuerpo, vive asediado porque todo lo que queda fuera de él es corrupto. Es natural que así sea, pues nunca el hombre ha podido definir la pureza moral, sino por oposición a lo impuro. El grupo de los "hombres comunes", virtuosos, sólo puede definirse por exclusión de los foráneos al orden auténtico de la buena moral.[5]

Es, pues, la del pseudoconservador una "mente cerrada", tal como la describió Milton Rokeach: la que posee poca capaci-

[5] Barrington Moore, *Pureza moral y persecución en la historia*, trad. Ignacio Hierro Grandoso, Barcelona, Paidós, 2001, *passim*.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:14 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

dad de discriminación cognoscitiva, que emite juicios acerca de hombres, acciones o información, más con base en la fuente de su procedencia, que en sus características intrínsecas.[6] Quien experimenta un mundo en que las reglas dominantes llevan inexorablemente a la derrota, nada puede querer del orden, como no sea mostrarle su desprecio. Todo cuanto provenga del exterior sólo puede parecer espurio. El ascetismo del pseudoconservador, su desprecio por los beneficios de la sociedad materialista del presente, es decir que los ideales dominantes de la "buena vida" son irrelevantes. El antimaterialismo, el desdén por los intereses de este mundo, por el poder incluso, deja a cambio un sentido de superioridad moral, además de ser acaso la única manera que tiene el individuo "manqué" de tomar la iniciativa.[7] Puede alegarse la pureza moral, siempre que uno se mantenga vigilante, pero hay circunstancias en que, por más esfuerzos que se empeñen, no se puede alcanzar el olimpo de los poderosos.

Anónimo, carente de un lugar en la sociedad, el pseudoconservador se arroja a una identidad moral igualmente anónima, vaga, imposible de mirar en la realidad concreta. Por consiguiente, con la misma vaguedad han de definirse los enemigos. Quien tiene objetivos claros, inequívocos como el poder

[6] Milton Rokeach, *The Open and Closed Mind*, Nueva York, Basic Books, 1960, pp. 54-66.

[7] Douglas, art. cit., pp. 166-171. Hace falta un matiz. Hay en el pseudoconservador una obsesión irrefrenable por el poder. Atribuye a los intrusos un poder casi absoluto, que contrasta con el sometimiento del virtuoso, situación que se denuncia como injusta. El pseudoconservador demanda ejercer el poder, pero no en el orden vigente. Éste es el poder que desprecia; el que anhela tiene que ir precedido por la transformación del orden, sea la revolución, una democracia más directa o lo que fuere.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:14 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

o el dinero, tiene antagonistas concretos como no podrían ser más: los poseedores del bien ansiado. Para el pseudoconservador, el enemigo tiene que permanecer siempre encubierto, se le tiene que buscar constantemente; casi nada se puede saber de él, más que es lo opuesto de los virtuosos. Pero también la virtud, relegada a la intimidad, amenazada, se halla oculta. Es riesgoso mostrarla, porque en un orden corrupto es signo de debilidad.[8]

El pseudoconservador adopta la misma actitud hacia el orden que el cazador de brujas, con todo lo que tiene de exaltada e intranquilizadora. El hombre es arrojado a un universo peligroso, donde el grupo virtuoso está constantemente amenazado por poderes siniestros. La bruja es el opuesto exacto del humano, limitado en su poder, pero proclive a la justicia y la bondad, mientras aquélla es por su esencia maligna, poseedora de poderes cósmicos extraordinarios. La bruja seduce, adquiere formas humanas, engaña y confunde; es el elemento extraño que ha venido a romper la armonía espontánea. En un orden que se antoja confuso, las apariencias no manifiestan la verdadera naturaleza interna. Mediante su transfiguración humana, la bruja simula pertenecer a la estructura social, seguir las normas de la buena moral, pero en realidad su lealtad está con su confraternidad. Quiere sobre todo una cosa, el poder, y para conseguirlo seduce y corrompe a los verdaderos miembros de la comunidad.

[8] Curiosamente, las mismas características que el pseudoconservador atribuye al grupo externo adjudica al interno, salvo porque en éste adquieren atributos positivos, mientras que en aquél son seña de su corrupción. La disciplina que en el ingroup es laboriosidad y ascetismo, en el outgroup es ansia de poder y conspiración. Según Adorno, se trata de un mecanismo por el que el autodesprecio que siente el pseudoconservador, debido a sus carencias, se proyecta hacia objetos exteriores, que pueden ser odiados sin menoscabo de la estabilidad del "yo" (*op. cit.*, p. 150).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:14 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Si éstos siguen las reglas habituales, corren el riesgo de sucumbir al secreto influjo, por lo que acaso hagan falta actos más o menos extraordinarios, sacrificios o ritos redentores, expulsar al intruso, arrojarlo a la hoguera o emprender la revolución.[9]

Difícilmente los individuos "manqué" puedan formar un grupo ceñido. De hecho, su experiencia social suele ser la del aislado. No obstante, "sin formar una comunidad, los aislados marchan siguiendo un cierto paso, de modo que su cultura, vista desde afuera, guarda cierta coherencia. La conexión irregular e inconsecuente que mantienen con el resto de la sociedad les da un elemento de cohesión común". Los une su rechazo de las formas, de las reglas cotidianas que más respetables parecen a los otros: "Comparten la experiencia de ver la desaprobación o la burla en las caras de aquellos más estrechamente sometidos a las reglas de la vida social y así van desarrollando una autoimagen común".[10] De ahí que para estos movimientos el desprecio que reciben, lejos de desmedrar, asienta su sentido moral, la idea de que se pertenece a la misma cosa.

Sobre todo, una mentalidad así permite traducir una experiencia social incomprensible en presiones morales hacia las que se puede actuar. Dice Douglas, en "Perspectivas del ascetismo": "Su estrafalario eclecticismo ha llegado a constituir una barrera

[9] Douglas, *op. cit.*, pp. 113-115.

[10] Douglas, art. cit., p. 189. Hay que ser cauto al hablar de aislamiento, porque es una cuestión de grado. El aislado total es el menos proclive a la acción política, de donde es posible proponer una hipótesis. Sólo quienes consiguen hacerse a la idea de que conforman un grupo social más o menos cerrado, definido, pueden aspirar a la acción colectiva (p. 187). De ahí el carácter estrecho, confesional de los grupos extremistas, de lo que se sigue también la paradoja que se les presenta. Al obtener el poder, al ingresar a la lógica de este mundo, se debilita la cohesión moral.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:14 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

de protección contra la presión... Al acostumbrarse al aislamiento sienten el alivio de que nadie espere demasiado de ellos. Otra experiencia que pueden compartir es la sensación de estar desembarazados de las presiones. Así tienen menos posibilidades de decepcionarse... ya no habrá sorpresas desagradables" (p. 189).

El pseudoconservador no es propiamente el pobre, ni el ineducado, el proletario o el campesino; ni es un hombre masa por su número. Lo define su carácter, que proviene de su situación vital en la sociedad. No se trata, como piensan Lipset y Raab, de sectores que quieren sacar adelante sus intereses, o ver sus afiliaciones sociales restituidas, como sugiere Kornhauser. A menudo, la mentalidad del pseudoconservador alimenta su aislamiento y su monismo moral hace sospechosa cualquier transacción o concesión que pudiera beneficiar sus intereses materiales. (Otra cosa es que algún grupo o líder pueda movilizar ese resentimiento, presente en ciertos sectores sociales, para hacer avanzar sus intereses). Tampoco es una retórica que pueda aliviar la dolorosa angustia de ver cuestionada la individualidad; lejos de restaurarla, el lenguaje pseudoconservador la diluye en símbolos remotos e indiferenciados. Pero a cambio restablece la capacidad de acción, pues siempre es posible intentar, al menos, mantener la pureza moral incólume, y, en ocasiones, quemar alguna bruja o, mediante la revolución, devolver la virtud al orden.

Tan sólo identificar a la bruja permite entender la mala fortuna y traer de vuelta el sentido del orden. La culpa tiene que ser de alguien, pero difícilmente la experiencia, por demás confusa, del aislado le permita explicarse su fracaso en términos individuales.[11] Seguramente, el lenguaje del pseudoconservador

[11] Por eso, el pseudoconservador aborrece la debilidad, pero no la suya. Su impotencia es seña de virtud, pero desprecia la debilidad del

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:14 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

hace parecer su mundo más amenazante, pero a cambio le otorga un tesoro invaluable: dar al sentido de degradación un lugar en el orden. Al hacer verdad a los ojos de los demás lo que sienten, los aislados pueden encontrar en el discurso pseudoconservador un medio de expresar una experiencia social de otra forma inefable. El estilo político del antiparlamentarismo de derechas devuelve, en cierto modo, el sentido del orden al mundo. Permite a la mente dejar de lidiar con una realidad que parece invencible, inabarcable, y en cambio restituir una congruencia mínima entre la experiencia social y la emocional, entre las reglas del orden, las expectativas y la imposibilidad de llevarlas a cabo. La actitud pseudoconservadora puede no ser calmante de angustias implacables, pero es algo mucho más fundamental, es un modo que tiene el aislado de estar en el mundo. Como escribió David Riesman: "Most people prefer to suffer with interpretations that give their world meaning than to relax in the cave without an Ariadne's thread" (p. 222).

Así pues, el malestar pseudoconservador encontrará sus adeptos, con mayor probabilidad, entre personas cuya experiencia social se caracteriza por su capacidad restringida de acción, en un orden de roles vagos o imposibles de llevar a cabo. Puesto que la acción individual parece inútil, esos hombres prefieren la efigie del "antiindividuo", dispuesto "a permitir en otros sólo una réplica de sí mismo, a imponer a todos una uniformi-

---

orden para impedir la penetración de agentes infecciosos. Siguiendo a Adorno, la culpa por las propias debilidades, que han llevado al ineluctable fracaso, genera una hostilidad hacia el "yo" que el pseudoconservador trasunta en otros objetos externos. Así puede deshacerse de la carga aplastante de la culpa y restituir su autoconfianza (*op. cit.*, pp. 474-476).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:14 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

dad de creencia y conducta que no deja lugar para los dolores o los placeres en la elección".[12] Todo cuanto tenga el sello de la individualidad y la diferencia, sólo puede parecerles amenazante, porque trae a la memoria su infortunio. Defienden, más que sus pensamientos u opiniones personales, sus sentimientos, impulsos que parecerán, justo por su desatino, más auténticos y cercanos al "verdadero yo" que la racionalidad inasible del orden exterior.

Puesto que no espera obtener reconocimiento de su esfuerzo personal, la salida de este individuo "manqué" es hacer todo cuanto le rodea lo más cercano posible a su imagen. El Estado, los gobiernos, los políticos, todos serán representativos y tendrán autoridad en la medida que reflejen el carácter del hombre masa, identificado con una vaga moral colectiva. Naturalmente, el gobierno ideal del pseudoconservador puede ser congruente con cierta versión de democracia, pero no con las formas parlamentarias, liberales, pensadas para una sociedad de individuos. Los políticos que debaten sus posturas, las personas que se asocian en organizaciones y partidos para defender sus intereses, los gobiernos que dirimen conflictos; para el individuo "manqué", todo esto sólo puede recordar la complejidad de un orden hecho para la suerte individual y, por consiguiente, ser seña de corrupción moral. El lenguaje liberal carece de sentido alguno para el pseudoconservador, a no ser como manifestación del mal.

Desde su punto de vista, todo debería de ser más simple y directo, espontáneo. Bastaría con que los políticos y las instituciones se conectaran con la moral auténtica, que es la de quienes, por mantenerse fuera del orden, sostienen su virtud. El individuo "manqué" pide de sus líderes políticos algo enteramente distinto a la lógica liberal. No es el arte de gobernar, de dirimir y

[12] Oakeshott, "Las masas...", pp. 344-349.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:14 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

buscar las soluciones más válidas, que surjan del debate, sino el de "conducir", encontrar la oferta que de antemano más parezca provenir de la "voz del pueblo".[13] No es otro el arte del gobernante demócrata, propiamente dicho.

Allí donde en el transcurso de la historia hubo aislados, han surgido actitudes similares a la pseudoconservadora. En los movimientos puritanos de los siglos XVI y XVII aparece la misma visión, paranoica y conspirativa, ascética y en ocasiones revolucionaria, de feligreses y ministros que, seguros de escuchar la palabra divina, se mantenían en lucha incansable contra la conspiración demoníaca que se había apoderado de un mundo decadente. En *The Revolution of the Saints*, Walzer describe quiénes abrazaron este discurso redentor: hombres desplazados por el derrumbe del mundo tradicional, para quienes las antiguas reglas del linaje y las distinciones estamentales dejaron de servir para ordenar la vida, para distribuir el poder y el prestigio. Entre los "exiliados marianos" de la Génova de Calvino, abundaban escribanos y letrados que, provenientes de universidades como Oxford y Cambridge, no encajaban fácilmente en los moldes de la sociedad medieval, mientras que en Francia los primeros en volverse hugonotes eran nobles desplazados por la concentración progresiva del poder regio (pp. 64-98).

Claro está, nada en el lenguaje de los ministros puritanos tenía que ver con la crítica pseudoconservadora del orden liberal, ni con su añoranza de una democracia sentimental, personalista. Las mentalidades pueden tener semejanzas, pues diferentes grupos de individuos pueden tener, en distintas etapas históricas, una relación similar con su orden social. La forma puede ser la misma, no obstante, los contenidos concretos del

[13] *Ibidem*, pp. 349-352.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:14 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

lenguaje provienen de los rasgos del orden social y político en que surge. También de las circunstancias históricas. Por eso, cada caso pseudoconservador tiene una sustancia única, irrepetible, pero si, como afirmo, puede hablarse de una tradición política, es porque expresa características del orden social y político moderno que permanecen desde finales del siglo XIX hasta nuestros días. Por así decirlo, el lenguaje de la derecha radical expresa una experiencia reiterada, una forma de entender el orden moderno a través de una lógica sentimental –producto de la modernidad–, alimentada y traducida a la política por el avance del impulso democrático, con todas sus evocaciones morales –el pueblo, la nación, etcétera. Es la experiencia de quien vive en un orden de instituciones liberales, que le ubica en una situación tal, que la lógica liberal le sirve de muy poco para conducirse en el mundo. Ha de recurrir a otras interpretaciones, a otros lenguajes, producidos también por la modernidad y, más aún, por el liberalismo, como si precisaran de crear sus propios demonios. Uno de ellos es el pseudoconservador.

Sólo en esa circunstancia el individuo "manqué", que ha existido por siglos, pudo encontrar un lenguaje político adecuado a su visión de las cosas. Ese momento fue el último tercio del siglo XIX, cuando la realidad de la democracia comenzó a poner en entredicho los supuestos de la autoridad del orden liberal y a encumbrar otro principio de legitimidad. De ese conflicto nace el malestar pseudoconservador y, puesto que permanece en el espacio público occidental, no hay razón para pronosticar la desaparición de este lenguaje. Lo raro sería que cejara en sus apariciones. No hay por qué vaticinar la muerte de este discurso que, desde su nacimiento en las postrimerías del XIX, se ha revestido de diferentes formas –unas más destructivas que otras– y que persiste hasta nuestros días.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:14 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

TERCERA PARTE

# EL MALESTAR PSEUDOCONSERVADOR CONTEMPORÁNEO

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:21 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:21 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

*Fortunate the man who, at the right moment,*
*meets the right friend; fortunate also the man*
*who at the right moment meets the right enemy*
–T. S. Eliot–

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:21 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:21 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

# X. CIRCUNSTANCIA ACTUAL DEL MALESTAR PSEUDOCONSERVADOR

## FUGA DEL JARDÍN LIBERAL: EL DIAGNÓSTICO POSTMODERNO

Casi no tuvo ocasión de respirar el liberalismo. Apenas alzó la mirada triunfante, después de 1848, para advertir las fuerzas antagónicas que ya le asediaban por todos los frentes. Sin esa circunstancia en que el orden político liberal ha perdido su fuerza de atracción sobre los espíritus, no se explicaría el surgimiento de una tradición política que encuentra corrupción en todo aquello que el liberalismo tiene por virtud, como es el malestar pseudoconservador, ni se podría entender su arraigo y permanencia.

Ahora bien, para buena parte de los diagnósticos acerca del orden político y social contemporáneo, durante la segunda mitad del siglo XX se ha fraguado una transformación radical, nada menos que una "revolución silenciosa".[1] El resultado sería una nueva etapa histórica, que puede adquirir distintos nombres

[1] Ronald Inglehart, *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, Princeton, Princeton University Press, 1977.



This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:21 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

según el autor –"postmaterialista", "postindustrial" o "postmoderna". En cualquier caso, el prefijo "post" señala, si no una ruptura con la modernidad, al menos un orden político de rasgos radicalmente distintos: "Postmodernization –escribe Inglehart– represents a larger stage of development that is linked with very different beliefs from those that characterize Modernization".[2]

Desde finales de la Segunda Guerra Mundial, los efectos del Estado de bienestar, el crecimiento económico, la innovación tecnológica y el incremento en los niveles de educación, han acercado a más trabajadores al estilo de vida de una clase media cada vez más grande. Lo que se entiende por "ambiente postmoderno" es, en esencia, una sociedad más aburguesada, donde la lucha de clases amaina y pierden su fuerza las grandes narrativas. En sustitución de las divisiones absolutas entre izquierda y derecha, ha venido una política mucho más pragmática y estratégica, volátil, de alianzas antes impensables. La competencia pierde en aspereza lo que gana en incertidumbre. Los partidos políticos abandonan sus misiones históricas para convertirse en los llamados "partidos atrapa todo", con la misión impostergable de halagar los gustos de un consumidor cada vez más difícil de satisfacer, porque el público se vuelve más exigente y diverso; las personas ganan para sí unas horas de ocio que deben llenar con una variedad casi infinita de gustos y preferencias, que dan a los modos de vida una pluralidad de matices nunca antes vista. No sólo eso; los ciudadanos, más educados, mejor informados, se vuelven más autónomos, desconfiados y

[2] *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton, Princeton University Press, 1997, p. 8.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:21 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

desencantados de la política en general, de los gobiernos, de las instituciones y las organizaciones políticas; pero se trata también de un público más inclinado a la elección, deseoso de expresar sus preferencias diversas.[3]

Los diagnósticos de la postmodernidad suelen apuntar en la misma dirección: un ambiente político y social donde unos ciudadanos cosmopolitas, cada vez más sofisticados, encuentran el escenario propicio para ejercer su calidad de individuos. A decir verdad, es difícil ver una "revolución silenciosa" en aquello que Tocqueville predijo hace más de un siglo. Eso que se suele llamar la "sociedad postmoderna" no parece sino una continuación de las tendencias de la modernidad.[4] Las democracias occidentales de la posguerra son, cada vez más, sociedades de individuos, en el sentido de Norbert Elias. Tiene razón Gilles Lipovetsky en que la postmodernidad no es una ruptura, sino una continuidad con el progreso de la democracia liberal. Pero

[3] Hans-Georg Betz, "Postmodernism and the New Middle Class", *Theory, Culture & Society*, núm.2, mayo, 1992, pp. 93-114; Rusell J. Dalton, "Cognitive Mobilization and Partisan Dealignment in Advanced Industrial Democracies", *Journal of Politics*, 46 (1984), pp. 264-284; Jean-Marc Ferry, Dominique Wolton, *et al.*, *El nuevo espacio público*, trad. María Renata Segura, Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 47-56; Scott C. Flanagan y Rusell J. Dalton, "Parties Under Stress: Realignment and Dealignment in Advanced Industrial Societies", *West European Politics*, 7 (1984), pp. 7-23; Otto Kirchheimer, "The Transformation of the Western European Party Systems", en Joseph LaPalombara y Myron Weimer (eds.), *Political Parties and Political Development*, Princeton, Princeton University Press, 1972.

[4] Es la opinión de Ágnes Heller y Ferenc Fehér, *Políticas de la postmodernidad*, trad. Montserrat Gurguí, Barcelona, Península, 1989, *passim*.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:21 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

es menos evidente que eso haya ido a parar en el triunfo de unas costumbres más plurales, congruentes "con el perfil de un individuo amaestrado para la elección permanente, alérgico al autoritarismo y a la violencia, tolerante y ávido de cambios frecuentes pero sin demasiado riesgo".[5] Los diagnósticos postmodernos a menudo suponen el triunfo de una ciudadanía más plural, que abraza con fervor unos valores más liberales, "postmaterialistas". Se supondría, pues, un ambiente que deja cada vez menos espacio para un lenguaje político como el pseudoconservador, en absoluto abierto ni tolerante, mucho menos cosmopolita.

No es posible proclamar el triunfo absoluto del liberalismo. Las democracias occidentales de la posguerra, por más postmodernas que se las quiera, pueden ser aún terreno fértil para la tradición pseudoconservadora. En varios sentidos, la llamada sensibilidad "postmoderna" se dirige en dirección distinta, opuesta incluso a la liberal. Para casi nadie el debate razonado e impersonal se ha vuelto encomiable. Al contrario, la distinción se vuelve una obsesión, los matices de una personalidad única e irrepetible son objeto de culto. La política en general, como todo cuanto tenga apariencia racional, parece amenazar lo que se erige en valor fundamental: la expresión de la diversidad de los "estilos de vida". Los mecanismos de representación parlamentaria aparecen como opresores de relaciones sociales que se quieren más íntimas y espontáneas. En ninguna parte quedó expresado de manera más acendrada ese irracionalismo que en los movimientos estudiantiles de 1968 y las corrientes contraculturales que le siguieron.[6]

[5] *La era del vacío*, trad. Jean Vinyoli y Michèle Pendaux, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 139.

[6] Karl-Werner Brand, "Cyclical Aspects of New Social Movements: Waves of Cultural Criticism and Mobilization Cycles of New Middle-

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:21 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Detrás de esa sensibilidad, a todas luces antiliberal, se manifiestan las mismas tendencias que señalé antes. No han desaparecido los rasgos del orden social y político moderno que alimentan el malestar antiliberal. Tampoco parecen haber menguado las formas de sentimentalismo democrático, de cabo a rabo opuestas a la sensibilidad liberal. Ocurre lo contrario. Curiosamente, muchos de los rasgos que fueran exclusivos de la tradición pseudoconservadora han pasado al lenguaje del antiparlamentarismo de izquierdas. Es preciso distinguir entre el sentimentalismo político de derecha e izquierda antiparlamentaria. Persisten las mismas tensiones en la democracia liberal, sólo que se decantan por dos arcaduces distintos.

## EL ANTIPARLAMENTARISMO CONTEMPORÁNEO: A DIESTRA Y SINIESTRA

Hacia el final de la primera parte de este libro, indiqué el punto a partir del cual los senderos del antiparlamentarismo de izquierda y de derecha se hacían radicalmente opuestos. El proyecto que orientaba los pasos del primero, liberal e ilustrado, el segundo tenía por su más acérrimo enemigo. Durante el siglo XIX y hasta mediados del XX, en el vocabulario de la izquierda antiparlamentaria se encontraba una revolución socialista, universal, dirigida a la autonomía individual por medio del despertar de la conciencia de clase, el sucedáneo de la razón ilustrada. Todo lo opuesto del organicismo colectivista del antiparlamentarismo de

---

Class Radicalism", en Russell J. Dalton y Manfred Kuechler (eds.), *Challenging the Political Order. New Social and Political Movements in Western Democracies*, Cambridge, Polity Press, 1990, pp. 28-33.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:21 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

derechas, de su crítica moral del liberalismo, de su revolución sentimental que, lejos de ser un asunto de educación política, individualista y universal, es el deseo de fundir al hombre y a una entidad colectiva en una unidad moral indisoluble, excluyente.

La historia del antiparlamentarismo de izquierda, desde finales de la Segunda Guerra Mundial, es el relato de cómo esa vieja línea se ha diluido progresivamente, porque el lenguaje político de la izquierda radical ha tendido a abandonar, cada vez más, la tradición liberal e ilustrada, hasta llegar a oponérsele abiertamente.

Al menos desde 1956, con la denuncia de Jruschev del "culto a la personalidad" de Stalin, el rumbo de la izquierda revolucionaria fue el abandono de sus pretensiones universalistas.[7] Como ha señalado Raymond Aron, la izquierda más tendía a adoptar el mismo tono mítico, moralista y metafísico que Marx criticó de las ideologías, cuanto se hacía claro que la experiencia soviética más tenía qué ver con el poder absoluto del líder y el partido, que con la autonomía individual o la libertad.[8] Una fe ciega ocupaba el lugar de la razón, en un discurso paranoico y moralizante. No era difícil que, como en la izquierda tercermundista, Occidente y capitalismo se volvieran epítomes del vicio; lo que se mantuviera alejado de ellos adquiría un halo de pureza moral: las naciones subdesarrolladas y sus revoluciones, la violencia, el terrorismo incluso, todo podía adquirir un halo redentor si parecía dirigirse contra el mundo occidental –sin que importase demasiado que pareciera irracional, ni que actuara en

[7] Furet, *op. cit.*, pp. 410-432.

[8] *El opio de los intelectuales*, trad. Enrique Alonso, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1967, pp. 55-90.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:21 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

contra de las libertades y la autonomía individual.[9] Las más viejas y virulentas fantasías románticas, antes ajenas y desdeñables para la izquierda, se introdujeron en su lenguaje.[10]

En las rebeliones de 1968 se expresó con todo su vigor esa transmutación de la izquierda antiparlamentaria.[11] Un instinto de revuelta sin objetivo preciso, definido únicamente por su neurosis antiorganizativa, su elogio de la espontaneidad y su desprecio hacia toda forma de racionalidad, tanto burguesa como socialista. Ciertamente, había una demanda de participación y autonomía, que exigía la libertad del individuo para determinar todas las decisiones que incidieran sobre su vida. En eso, el movimiento era congruente con la tradición clásica del socialismo. Pero la transformación social precisaba alterar, no tanto las condiciones exteriores de las personas, cuanto su inte-

[9] Era el reverso de la idea de Marx, quien veía el colonialismo como una oportunidad para que occidente ejerciera una influencia positiva, progresista, sobre los países subdesarrollados, que se acercarían así a la revolución (Ludolfo Paramio, *Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo*, México, Siglo Veintiuno, 1989, pp. 135-154).

[10] Rafael Segovia, "Izquierda y derecha", *Istor*, núm. 7, invierno, 2001, p. 65.

[11] Para este tema, me baso en Carl Boggs, *Social Movements and Political Power. Emerging Forms of Radicalism in the West*, Filadelfia, Temple University Press, 1986; George Katsiaficas, *The Imagination of the New Left*, Boston, South End Press, 1997; Kuechler y Dalton, "New Social Movements and the Political Order: Inducing Change for Long-Term Stability?", en *op. cit.*; Ernest Mandel, *The Revolutionary Student Movement. Theory and Practice*, Nueva York, Young Socialist, 1969; Claus Offe, "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics", *Social Research*, 52 (1985), pp. 817- 868; Massimo Teodori, *Las nuevas izquierdas europeas*, trad. Diorki, Barcelona, Blume, 1978.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:21 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

rior mismo. La izquierda hacía suya la "revolución sentimental", que hasta entonces había sido privativa de la derecha pseudoconservadora.

A partir de entonces, la revolución cultural constituirá el núcleo de la "nueva izquierda". No es posible abarcar en una sola ideología a movimientos de intereses tan diversos y a menudo contradictorios, como el ecologismo, el pacifismo o el feminismo. Pero todos comparten un estilo político común, una misma crítica del orden de Occidente. Suponen que todos los males provienen de un orden inhumano, dominado por una lógica racional, funcional y jerárquica. Todo está en cambiar la actitud de las personas, liberarles de las ataduras de la razón y la impersonalidad, para que se abra ante sus ojos la posibilidad de un estilo de vida diferente. Es la vieja idea de tintes románticos, según la cual basta liberar al hombre, virtuoso por naturaleza, de las convenciones burguesas, para que surjan relaciones sociales más cálidas y directas, menos nocivas. No importan mucho las condiciones externas del sujeto revolucionario, la razón no se echa de menos, ni es esencial comprender las fuerzas que determinan la naturaleza de la sociedad, para cambiarla; lo que importa transformar es el interior, el cambio revolucionario ha de ser ante todo moral.[12]

La izquierda antiparlamentaria hace suyos muchos de los elementos típicos del pseudoconservador: la crítica moral del

[12] Se leía en uno de los panfletos que más circulaba: "Aquellos que hablan de revolución y de lucha de clases (...), sin comprender todo lo que tiene de subversivo el amor (...), no son nada más que cadáveres dotados de habla (cit. por Teodori, *op. cit.*, p. 511). Mientras que Kelly Petra, una de las líderes principales del Partido Verde alemán, urgía a cambiar el sistema de defensa actual por otro, basado en las "armas espirituales del amor y la calidez" (cit. por Boggs, *op. cit.*, p. 201).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:21 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

orden occidental, con su ineluctable pesimismo cultural. Su discurso adopta los tonos de un sentimentalismo exacerbado, con la imagen, en el centro de todo, de un hombre virtuoso en su interior, oprimido por la corrupción de un orden impersonal, racional. Aparecen el culto a la personalidad y el encanto de lo simplificador, el elogio del sentido común, con su inexorable solución revolucionaria: la creación de un hombre nuevo, con una moral que disuelve toda barrera entre lo público y lo privado. Lo que es más, es un discurso que a menudo se construye en oposición abierta con el orden político liberal. La sociedad civil, objeto de culto, aparece como la encarnación de la auténtica voluntad popular, de una moral superior a la razón instrumental de las instituciones representativas.[13] Jürgen Habermas, exagerada pero significativamente, llamó en alguna ocasión a estos antiparlamentarismos "fascismo de izquierdas".[14]

La apreciación es, seguramente, desmedida, porque aún es posible señalar ciertas diferencias. El antiparlamentarismo de izquierda parece preservar su ímpetu universalista, pues no proclama, como la derecha, la superioridad de una sola moral colectiva. En principio, puede decirse que en la nueva izquierda la lógica de la autenticidad no demanda la identificación total

[13] En oposición a la definición de sociedad civil del liberalismo: "una pluralidad de instituciones e ideologías cuyo objetivo es impedir el establecimiento de monopolios de poder y de la verdad (...), incluso con el apoyo del Estado, y generar una situación de equilibrio entre este último y la sociedad (Soledad Loaeza, "Los dilemas de la democracia liberal a finales del siglo XX", *Revista Internacional de Filosofía Política*, diciembre, núm. 14, 1999, pp. 113-114).

[14] Habermas se retractó en el otoño de 1977, en *Der Spiegel* (*La necesidad de revisión de la izquierda*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 39-40).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:21 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

del orden político con alguna esencia nacional o espiritual. En la izquierda, el elogio de la espontaneidad tiende a ser individualista, lo que le da un cariz no exclusivista, una apariencia supuestamente más plural y tolerante, "libertaria", según se dice. Sin embargo, las fronteras se han vuelto difusas y suele suceder que se las traspase. En no pocas ocasiones, la izquierda antiparlamentaria ha defendido órdenes orgánicos y derechos colectivos excluyentes, que no dejan espacio a las garantías individuales. Es el caso, por ejemplo, de las así llamadas corrientes comunitaria y multicultural. La izquierda se ha erigido defensora de una supuesta pureza moral colectiva y, al hacerlo, ha adoptado un discurso antiliberal indistinguible de la derecha pseudoconservadora.[15] Pero es el turno de analizar los derroteros de esta última.

## La nueva derecha radical: el malestar pseudoconservador renovado

Todo radicalismo político tiene en su naturaleza su principal obstáculo. Por lo general, desde su nacimiento hasta su extinción, los grupos políticos más o menos radicales enfrentan la disyuntiva de mantenerse fieles a su doctrina o sucumbir a las tentaciones del poder político.

Siempre que una secta política elige el camino de la pureza ideológica, es probable que la rigidez de sus principios le embarque en discusiones eternas con otros grupúsculos; pugnas que para cualquier observador externo serían cuestión de detalle se vuelven asunto de vida o muerte. El sector radical de la política se fragmenta en una miríada de tendencias ideológicas incom-

[15] Véase Brian Barry, "Cultura e igualdad", *Istor*, núm. 7, invierno, 2001, pp. 52-58.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:21 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

patibles que, aisladas entre sí pero internamente ceñidas en torno de una doctrina inmaculada, no pueden reunirse en un movimiento de bases amplias que pueda conquistar el poder. Cuando, por el contrario, una secta cede a la tentación del pragmatismo, a menudo se ve obligada a suavizar su discurso para atraer más adeptos y ampliar su apoyo político, así tenga que dejar la realización de sus fines originales para después. Entre ambas posibilidades, rara vez se llega a un acuerdo. De ahí que los grupos radicales se encuentren perennemente ante el riesgo de la escisión.[16] Ciertos miembros estarán dispuestos a postergar o matizar la realización de sus ideales, a venerarlos de momento en silencio con tal de acercarse al poder, esperanzados en que llegará un mejor día para llevarlos a cabo –aunque muchos terminarán por olvidarlos con el paso del tiempo. Otros habrá que prefieran despreciar la oportunidad, antes que renunciar a la posibilidad de ver sus sueños llevados a la realidad hasta en el último detalle, se condenarán acaso al ostracismo político, pero tendrán al menos el consuelo de haberse mantenido fieles a sus ideas.

A la diestra, es posible que este dilema surta efectos aún mayores. Ha sido característica de la derecha política, más cuanto más radical es su expresión, la falta de unidad. Aunque hay también diversas, y a veces contradictorias, tradiciones en la izquierda, ésta se ha caracterizado, al menos hasta bien entrado el siglo XX, por la pretensión de ser universal, consecuencia de su continuidad con el proyecto de la Ilustración. La derecha, señalan Heller y Fehér en *Anatomía*..., suele definirse por oposición

[16] Gordon Smith, "Party and Protest: The Two Faces of Opposition in Western Europe", en Eva Kolinsky (ed.), *Opposition in Western Europe*, Londres, Croom Helm, 1987, pp. 56-59.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:21 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

a la izquierda (pp. 43-46). En el caso del pseudoconservadurismo, existe un estilo político compartido, pero nada tiene de universal. Cada versión enaltece un principio colectivo exclusivo, que reclama su superioridad moral sobre cualquier otro. Todavía más que la izquierda, sobre la derecha radical pesa la amenaza de la fragmentación; grupúsculos diseminados, en pugna constante, se unen a veces para sacar provecho político de alguna crisis, encabezados por algún líder fuerte, pero efímero. El efecto puede ser tan devastador y duradero como los regímenes totalitarios, pero, en todo caso, las diferencias ideológicas que quedaron olvidadas de momento vuelven con fuerza inusitada, cuando han menguado el fervor y la fortuna política. Los grupos se desintegran, acaso se mezclan entre sí, desaparecen unos, sobreviven otros muy debilitados y surgen nuevos, a la espera todos de otra crisis a la cual aferrarse, ansiosos de que eche a andar una vez más el ciclo sempiterno.

Mucho peor era la situación para la derecha radical tras la Segunda Guerra Mundial. Los regímenes políticos europeos se reconstruyeron sobre un consenso básico: todas las fuerzas políticas debían hacer de la preservación de la democracia liberal un fin que no admitiera subordinación, de modo que todo cuanto la amenazara, toda manifestación de extremismo político debía quedar fuera del sistema político. El peso de la exclusión fue mucho mayor para la derecha radical que para el antiparlamentarismo de izquierda; los comunistas se presentaban como los liberadores de Europa, como la fuerza que supo ver desde el principio la amenaza que suponía el fascismo y que, al derrotarlo, había traído de vuelta la libertad al mundo.

Así, salvo algún episodio fugaz como el del poujadismo, todo antiparlamentarismo de derecha parecía condenado al silencio. En algunos países, se impusieron incluso prohibiciones

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:21 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

constitucionales a la formación de partidos que tuvieran alguna semejanza con la ideología fascista. Todo grupo que arraigara en la tradición del pseudoconservadurismo parecía sospechoso, condenado a venerar en el aislamiento un lenguaje político que no parecía tener lugar en el mundo. Por eso, no podía sino sorprender el resurgimiento, durante la década de los años de 1980, de la derecha radical. Más aún, se trata de partidos que, como veremos, se insertan en la tradición del malestar pseudoconservador, la mejor prueba del arraigo de este lenguaje político. En parte por las circunstancias –sobre todo la dilución del consenso de la posguerra–, en parte por los méritos de su estrategia, estos partidos han logrado, en alguna medida, evitar el dilema de las derechas radicales. Han sido capaces de hacer su aparición en el escenario principal de la política y preservar, a un tiempo, una crítica pseudoconservadora del orden político. Han logrado abandonar los viejos temas y, en cambio, mirar hacia la realidad del presente, han sustituido sus antiguos enemigos por otros nuevos, siempre bajo la óptica del antiparlamentarismo de derechas.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:21 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:21 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

# XI. EL FRENTE NACIONAL FRANCÉS

## La precaria supervivencia de la derecha radical

Para la extrema derecha francesa de la posguerra, toda posibilidad de legitimidad quedó aplastada bajo el recuerdo del régimen de Vichy. Sólo un brote importante de antiparlamentarismo surgió a inicios de este periodo. Pronto, sin embargo, la recuperación económica y la modernización, contra las que se había rebelado Pierre Poujade, terminaron por debilitar en número y fortalecer en riqueza a aquella pequeña burguesía renuente que antes había formado el núcleo del poujadismo. Sobrevivía un puñado de sectas de nostálgicos extremistas, siempre ensombrecidos por la fuerza política del general De Gaulle, suficientemente seductor para atraer a sus filas a antiguos miembros de la derecha antiparlamentaria –como había sucedido con los poujadistas.[1]

Había, sin embargo, un tema que compartían los diversos grupúsculos de la derecha radical, desde los viejos fascistas que quedaban de Action Française y los nostálgicos del mariscal Pétain, hasta nuevos grupos como el Front de Libération Nationale, que albergaban a veteranos del ejército o "pieds noirs", franceses

[1] Rémond, *op. cit.*, pp. 371-372.



This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

nacidos en las colonias, obligados a regresar a una patria del todo ajena tras las guerras de liberación. Todos coincidían en su anticomunismo y en un nacionalismo exaltado, azuzado aún más por la descolonización de Argelia e Indochina, durante la década de 1950. Participaban de una nostalgia por demás vaga de la grandeza imperial de Francia y de su jactancia de ser los únicos anticomunistas auténticos –título que les había arrebatado el gaullismo–, los defensores de una civilización cristiana occidental amenazada por la infiltración soviética, que había llegado por fin a todos los rincones de la política y había resultado en el declive del imperio. No había mucho más para coincidir, salvo el silencio del anonimato y, aunque en diversos grados, las apariciones espasmódicas y proclives siempre a la violencia.[2]

Sólo con la fundación en 1972 del Frente Nacional, grupos de todas las coloraciones, provenientes del sector más radical de la derecha, pudieron aglutinarse en un movimiento nacional. El parentesco con la tradición pseudoconservadora es innegable. La iniciativa de fundar el Frente provino de los restos de Ordre Nouveau, la organización fascista más grande de la posguerra en Francia y sin duda una de las más radicales.[3] Se incor-

[2] José Luis Rodríguez Jiménez, *¿Nuevos fascismos? Extrema derecha y neofascismo en Europa y Estados Unidos*, Barcelona, Península, 1998, pp. 70-78.

[3] Ordre Nouveau fue creado como reacción al mayo francés de 1968, por el abogado y profesor universitario Jean François Galvaine. Fue concebida como un grupo de choque, dispuesto para hacer entrar en orden, mediante la persuasión de la violencia, a cualquier manifestación de izquierda. En su seno albergaba antiguos simpatizantes de Vichy y nacionalistas revolucionarios, con la intención de subvertir la democracia mediante la agitación y el terror. Su vida fue corta, pues fue declarado ilegal poco tiempo después de su fundación. A partir de entonces, se

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

poraron también neopoujadistas, antiguos miembros del nacionalismo revolucionario, adoradores del petainismo y de diversos grupos afines al fascismo francés de entreguerras. Pero había también sectores de la derecha radical que poco tenían que ver con la tradición pseudoconservadora, como viejos católicos integristas, monarquistas, veteranos del Ejército Secreto (OAS),[4] nostálgicos del imperio, por mencionar algunos de quienes se unieron bajo el estandarte del FN.

El líder del Frente, Jean-Marie Le Pen, tenía una carrera particularmente larga en el lado radical de la política, movida desde el principio por dos grandes pasiones, la grandeza de la nación francesa y un desprecio absoluto por el gaullismo y el comunismo. Según él, éstos habían contribuido tras la liberación a crear una atmósfera de guerra civil que fue el origen de la decadencia francesa. Siempre fascinado por lo militar, Le Pen veía alejarse su sueño de una Francia imperial, fuerte y unida, disciplinada al modo de un ejército. Hasta antes de la formación del Frente Nacional, su vida osciló entre la acción directa y la actividad política. Participó lo mismo en las campañas militares

---

cubrió con el manto de la clandestinidad (*ibid.*, p. 199). Acaso L'Ordre Nouveau de la posguerra tomara algo más que el nombre de la revista francesa de inspiración nacionalsocialista de los años treinta, mencionada en el capítulo II (nota 24).

[4] L'Organisation de l'Armée Secrète era una facción paramilitar conformada por grupos defensores de la Argelia francesa, financiada por colonos residentes en el país africano. Ante la derrota definitiva que les significó el referéndum de 1961, levantado por De Gaulle, en el que 75% de los franceses optaron por la autodeterminación de Argelia, las OAS, junto con el Mouvement Populaire du 13 May y la Armée Révolutionaire, intentaron un golpe de Estado fallido contra el general (*ibid.*, pp. 75-78).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

para retener el control de las colonias francesas, que en la Asamblea Nacional como diputado poujadista, desde donde fue ferviente opositor de socialistas y gaullistas, crítico acérrimo de su debilidad de carácter para mantener la anexión. Incesante, aunque vanamente, Le Pen empeñó sus energías en su oposición a De Gaulle y en la organización de movimientos defensores del colonialismo francés, como el Frente Nacional de Combatientes y el Frente Nacional para la Argelia francesa. Derrotado todo su entusiasmo con la sanción plebiscitaria de la independencia argelina, se sumió en las penumbras para salir a la luz durante un episodio fugaz, en 1965, cuando participó activamente en la candidatura presidencial de Jean Tixier-Vignancourt, figura legendaria del fascismo francés, Ministro de Información durante el régimen de Vichy.[5]

La escasa votación que obtuvo Tixier-Vignancourt –poco más de 5%– era un mensaje claro; De Gaulle seguía siendo un muro de contención infranqueable. Le Pen, con toda la derecha radical, no pudo sino perderse en la sombra de la figura imponente del general. De ahí que sólo pudieran cobrar nuevos bríos con la desaparición de De Gaulle de la escena. La crisis política del 68 y el referéndum de 1969, que decidió la dimisión del general, comenzó a resquebrar el bloque con que la derecha, encabezada por el gaullismo, había dominado la política francesa desde 1962. Asediada por las crisis económicas de la década de 1970 y sin un sustituto de De Gaulle que la mantuviera unida, la derecha se dividía entre un gaullismo autoritario, de tintes jacobinos, un ala moderada, parlamentaria y europeísta

[5] Michalina Vaughan, "The Extreme Right in France: 'Lepénisme' or the Politics of Fear", en Cheles, Ferguson y Vaughan (eds.), *op. cit.*, pp. 218-219.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

en el RPR (Rassemblement pour la Republique) y el conservadurismo más tradicional del UDF (Unión pour la Démocratie Française). El mismo destino conocía la izquierda, con el distanciamiento creciente entre socialistas y comunistas. Hasta entonces, el sistema político francés se había conformado de dos grandes bloques que, de alianzas sólidas y fuertes afinidades electivas con los votantes, tenían la labor de contener el extremismo: por un lado, la derecha trataba de impedir la llegada al poder del radicalismo "rojo"; por el otro, en la izquierda el socialismo cumplía la función de moderar a los comunistas. Ahora, ese equilibrio comenzaba a desmoronarse.[6]

En esa circunstancia aparentemente ventajosa hizo su aparición el Frente Nacional, pero, hasta mediados de los años ochenta, su programa no era más que la expresión rencorosa de un colonialismo derrotado, mezclado con una paranoia anticomunista anquilosada, de sabor cada vez más rancio, en vista de que el enemigo odiado, lejos de parecer temible, daba muestras de salud quebrantada. Pese a todo, para el Frente Nacional las cosas casi no habían cambiado. El viejo tema pseudoconservador de la Francia decadente seguía intacto; la enfermedad de la nación se hacía aún evidente con la infiltración comunista. Un gobierno débil y moralmente corrupto había traicionado los verdaderos intereses franceses –que estaban en Argelia e Indochina– e, incapaz de frenar la amenaza roja, se había dejado seducir por ideas comunistas. Al tolerar la presencia del Partido Comunista, los políticos revelaban su complicidad. Si antes los defensores del imperio eran los "verdaderos franceses", ahora se encontraban en las filas del FN, el último reducto contra la "conspiración

[6] Maurice Duverger, "La crisis de los partidos franceses", *El País*, 12-IX-1989.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

comunista", el único lugar donde la pureza moral permitía discernir los propósitos ocultos, siniestros, y los poderes cósmicos del demonio rojo;[7] discurso a todas luces pseudoconservador, pero que apenas nada tenía que ver con una realidad muy distinta, en la que se encontraba a un PC ya debilitado, moderado en apariencia por su coalición con los socialistas, y a un régimen soviético en decadencia franca.

En todo caso, pese a que la política francesa comenzaba a fragmentarse, era evidente que la coalición de la derecha, formada por el RPR y la UDF, aún podía mantener fuera del poder a los comunistas –coligados con los socialistas en un bloque de izquierda– de manera mucho más eficaz que el FN en su soledad. Tampoco podía resultar atractivo un programa como el del Frente, que parecía dirigirse a un sector cercano a la desaparición. Con trazos claros de poujadismo, el FN hablaba de una "tercera vía" entre el individualismo y el materialismo socialista, que llevaría a un orden armonioso de propietarios de pequeños negocios independientes, la pequeño burguesía antaño anticapitalista, que ahora se hacía menos numerosa pero más rica merced a los favores de la modernización.

No era pues de extrañar el infortunio electoral de una derecha radical que se negaba a mirar el presente. Las primeras elecciones del Frente no pudieron haber sido más decepcionantes, con su 0.52% del voto en las legislativas de 1973 y 0.8% para Le Pen en las presidenciales de 1974. En toda la década de 1970 y en la primera mitad de los años ochenta, la suerte del FN

[7] Nonna Mayer, "The French National Front", en Hans-Georg Betz y Stefan Immerfall (eds.), *The New Politics of the Right. Neo-Populist Parties and Movements in Established Democracies*, Nueva York, St. Martin's Press, 1998, p. 17; en adelante, "The French National Front...".

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

fue la misma, cuando no peor; obtuvo sólo 0.3% del voto en las elecciones legislativas de 1978 y 0.2% en las de 1981, año en que Le Pen ni siquiera pudo conseguir las quinientas firmas de políticos electos necesarias para presentar una candidatura presidencial.[8] Si, en los márgenes de la política, el Frente Nacional no se desmembró del todo durante aquellos años de infortunio electoral, era acaso porque al menos daba cabida ideológica a todos los grupos que lo conformaban, al precio de un lenguaje que nada tenía que ver con la realidad presente.[9]

Sólo a partir de 1981, los acontecimientos se acomodaron favorablemente para el FN. La ruptura definitiva del bloque de la derecha abrió las puertas del gobierno a la coalición izquierdista en las elecciones legislativas y presidenciales de aquel año.[10]

[8] Pierre Bréchon y Subrata Mitra, "The National Front in France. The Emergence of an Extreme Right Protest Movement", *Comparative Politics*, 25 (1), p. 65; Nonna Mayer y Pascal Perrineau, "Why do They Vote For Le Pen?", *European Journal of Political Research*, 22 (1992), p. 124.

[9] Hubo una escisión en 1974. Los líderes provenientes de Ordre Nouveau veían en los fracasos de los primeros años la imposibilidad de alcanzar sus fines por la vía electoral, por lo que demandaban un giro hacia el activismo militante y la rigidez ideológica. Ante la postura más pragmática de Le Pen, abandonaron el partido y fundaron uno nuevo, el Partie des Forçes Nouvelles, que no tardó mucho en caer en el olvido (Rodríguez Jiménez, *op. cit.*, pp. 199-201).

[10] La unidad de la derecha comenzó a resquebrajarse desde 1976, con la rivalidad personal entre Giscard d'Estaign y Jacques Chirac. El primero, entonces presidente por el UDF, sustituyó al primer ministro gaullista, Chirac, por el economista liberal Raymond Barré; en 1981, el distanciamiento entre ambos líderes hacía ya imposible la renovación del gran bloque anticomunista. La oposición se volvió irreconciliable cuando, tras fustigar la incapacidad del gobierno de d'Estaign de combatir la inflación y el desempleo, Chirac promovió un giro radical en la postura económica del RPR. Mientras que los gaullistas, durante la década de

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Con la presidencia y la mayoría parlamentaria absoluta en manos de los socialistas, la izquierda dejó de ser oposición por vez primera desde 1947. Sin embargo, la entrada triunfal del gobierno de Mitterrand, que parecía presagiar la llegada de nuevos tiempos, en realidad anunciaba la decepción y la debacle de la izquierda. Lejos de traer la recuperación económica de Francia, la política keynesiana de los socialistas no tardó en mostrarse insostenible. Ya en 1983, Mitterrand cambió a una de austeridad económica y disciplina monetaria que más parecía del conservadurismo que de la izquierda. Como era de esperar, las cuarteaduras en la izquierda se tornaron fracturas.[11] Muchos electores, rotas sus ilusiones de un cambio de rumbo –después de veintitrés años de dominio de la derecha–, también decidieron dar la espalda al gobierno socialista y manifestar su decep-

1960, habían promovido una política económica estatal más intervencionista que la política de libre monetarismo y austeridad llevada a cabo por Barrés y el UDF, Chirac comenzó a promoverse como un defensor del libre mercado a la Reagan (Kitschelt y McGann, *op. cit.*, p. 96).

[11] Ya el bloque de la izquierda se había roto en 1977 con la capitulación del PCF, que expresaba su desprecio por unos socialistas que se habían "socialdemocratizado"; el Partido Socialista había optado por distanciarse de los comunistas sin romper sus vínculos con ellos, como una estrategia que les haría aparecer como una fuerza política más efectiva que la derecha para contener al radicalismo de izquierda, moderándolo desde cerca. La alianza se restituyó en 1978, pero la ruptura fue definitiva cuando, en 1984, Mitterrand designó como primer ministro a Laurent Fabius, que orientaría el programa económico del gobierno hacia la modernización de la economía. No sólo la alianza con los comunistas, ya de por sí endeble, terminó por sucumbir; los socialistas aun devotos del crecimiento, el proteccionismo y la devaluación, retiraron su apoyo a Mitterrand (*ibid.*, p. 97).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ción tan pronto como se presentara la oportunidad. Circunstancia que aprovecharía el Frente Nacional.

## EL INGRESO AL GRAN ESCENARIO DE LA POLÍTICA

En las elecciones europeas de 1984, el Frente Nacional obtuvo por primera vez un porcentaje significativo del voto nacional, 11.2%, además de 10 asientos en el Parlamento Europeo. El revuelo no se hizo esperar. Los periódicos se inundaron con notas en donde se anunciaba el regreso del fascismo. Muchos académicos, más inclinados a la prudencia, veían el fenómeno como algo efímero. En una circunstancia de malestar económico y desconfianza política, el triunfo del FN tenía el aspecto de una reacción enérgica pero transitoria. Sin un electorado con perfil nítido, parecía ser una expresión de protesta el voto por un partido como el Frente, cuyo eje de campaña era la denuncia constante de unos partidos que se habían vuelto todos iguales, que, enfebrecidos por su ansia de votos, habían perdido de vista sus compromisos ideológicos y el contacto con la gente. También ha sido frecuente la idea de que el FN es un partido monotemático, cuyo éxito se debería a que hizo suyo un tema que el resto de los partidos han olvidado: el rechazo al inmigrante y el miedo a la competencia económica que implica su presencia. En todo caso, tarde o temprano desaparecería el Frente, ya volverían los electores a sus partidos habituales, porque se disiparía el furor de la protesta o porque las fuerzas políticas tradicionales adoptarían el tema de la inmigración bajo una tónica más sensata y convincente.[12]

[12] Bréchon y Mitra, art. cit., p. 65; Van der Brug *et al.*, "Anti-immigrant Parties...", pp. 82-92.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Había buenas razones para que los franceses sintieran hartazgo por la política. Desde hacía dos décadas, Chirac, Barré y Giscard d'Estaign eran, casi, las únicas caras del lado diestro de la política. Habían ocupado prácticamente todos los altos puestos del gobierno y su rivalidad personal parecía decidir el destino del país. No sólo eso, el gobierno de la izquierda había resultado decepcionante. Con la erosión de los comunistas, la moderación de los socialistas y su abandono de políticas distributivas, quedaba la impresión de que ya no hacía mucha diferencia votar por unos o por otros. La derecha conservadora perdió lo que hasta entonces había sido su distinción, ser la fuerza que evitara un triunfo de la izquierda radical, que por su parte ya no parecía tan amenazadora. Por eso, cuando Le Pen hablaba de los partidos como una "banda de cuatro" que gobernaba Francia para embolsársela, parecía tener razón. Además, las elecciones europeas de 1984 parecían buen momento para protestar. Nada se jugaba en la política nacional, por lo que votar por un partido de protesta, extremista a la vista de algunos, no podía tener grandes consecuencias, como no fuera meter en cintura a los políticos.[13]

Sin embargo, contra todas las previsiones, el voto por el Frente Nacional resultó estable. Desde su irrupción en 1984 y durante esa década, el FN consiguió mantener un promedio de entre 10 y 15% del voto en las diferentes elecciones nacionales. Durante el decenio de los años noventa, el promedio fue de entre 15 y 16%. Ha logrado forjarse bastiones electorales donde es la fuerza política dominante, como en Dreux y Marsella, más

[13] Peter Fysh y Jim Wolfreys, "Le Pen, the National Front and the Extreme Right in France", *Parliamentary Affairs*, 45 (1992), p. 314.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

puestos de gobierno locales y asientos parlamentarios nacionales. No sólo, como veremos adelante, el perfil del electorado frentista ha ido ganando definición; el Frente ha logrado articular un discurso bastante más complejo y coherente de lo que cabría esperar para un partido meramente de protesta o monotemático. La crítica a la clase política y el asunto de la inmigración son centrales en el lenguaje del FN, pero no sólo responden a un afán pragmático por captar los votos que otros partidos han dejado ir, sino que se hallan insertos en una visión mucho más amplia de la política. Desde mediados de los años ochenta, el Frente Nacional decidió abandonar su nostalgia, volver la mirada al presente y ofrecer una interpretación de la realidad, siempre con los ojos y el vocabulario de la tradición pseudoconservadora.[14]

Tómese por caso la inmigración. Cierto es que el problema, latente de tiempo atrás, cobró mayor visibilidad a inicios de la década de los años de 1980. Durante la expansión económica en los decenios de 1950 y 1960, los inmigrantes que acudieron a satisfacer la demanda creciente de mano de obra habían sido, en su mayoría, de origen europeo. Sin embargo, para inicios de la década de los años ochenta, los inmigrantes eran en su mayoría africanos o musulmanes, personas que, más que buscar un lugar con mejores perspectivas laborales, huían de sus países de origen, ya fuera por la pobreza o la persecución política. Además, en esos años, adquirieron edad suficiente para competir en el mercado laboral los hijos franceses de aquellos inmigrantes ne-

[14] Pascal Perrineau, "La peculiaridad de la extrema derecha francesa en Europa", *Foro Internacional*, 131 (1999), pp. 5-6; en adelante, "La peculiaridad...".

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

gros o árabes que habían llegado hacía treinta años.[15] No es exagerado decir que, en ese decenio, el problema de la inmigración adquirió la obviedad de los distintos matices del color de la piel.

No obstante, contra lo que suele pensarse, no fue el Frente Nacional el primero en introducir el tema de la inmigración a la escena pública, sino el alcalde comunista de Vitry-Sur-Seine, una pequeña ciudad predominantemente obrera, cuando, en 1981, ordenó la demolición de varios asilos públicos para inmigrantes negros; él mismo condujo una de las máquinas que redujeron a escombros los edificios. La intención del alcalde era recuperar los votos de los obreros blancos que había estado perdiendo el Partido Comunista, presentándose como el defensor de los intereses materiales de los trabajadores, frente a la amenaza económica que implicaba la presencia de inmigrantes. Pronto, las críticas implacables del resto de los partidos disuadieron a los comunistas de adoptar en su favor el tema de la inmigración, que quedó acallado por los próximos años.

Cuando el FN retomó el tema en las elecciones de 1984, su originalidad consistió menos en hablar de un "tabú" que en la forma como lo hizo. La inmigración, junto con una diversidad de temas actuales e incluso cambiantes, reemplazó al viejo anticomunismo, aunque sin abandonar las molduras de siempre. Desde el momento de su fundación hasta 1977, el asunto

[15] Si durante las décadas de 1950 y 1960, sólo 20% de la inmigración total procedía del Tercer Mundo, en contra de 70% que constituían los europeos, para inicios de los años de 1980 eran ya 46%, y 40% los inmigrantes occidentales (Perrineau, "The Conditions for the Reemergence of an Extreme Right Wing in France: The National Front, 1984-98", en Arnold (ed.), *op. cit.*, p. 255-256; en adelante, "Conditions...").

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

de la inmigración estuvo prácticamente ausente de los intereses del partido. Una página solitaria era todo lo que se podía encontrar al respecto en los programas de aquellas fechas.[16] El tema fue adquiriendo importancia en los albores de la década de los años ochenta, en algunas campañas locales. A nivel nacional sólo apareció hasta 1984, siempre inserto en un programa más amplio, que constituye toda una forma de percibir el orden social y político, congruente con la tradición pseudoconservadora. Sólo entonces el FN pudo construir un lenguaje que escapó al resto de las fuerzas políticas.

"Dos millones de inmigrantes –decía Le Pen– son causa de dos millones de franceses desempleados".[17] La frase concentra buena parte de la actitud del Frente hacia el tema de la inmigración. Ésta aparece como la causante de los problemas más graves del país. No sólo el desempleo, el crimen, el rompimiento de la ley y el orden, el sida incluso, todo provenía del norte de África. Visto con detenimiento, sin embargo, la inmigración aparece en el discurso del FN sólo como un síntoma, el reflejo de un problema mucho más vasto, la decadencia moral de la nación francesa. Con mucho, es éste el elemento perdurable. El tema de la inmigración perderá con el tiempo el peso que en el principio tuvo; otros temas vendrán a su lado, pero aparecerán en todo caso como una nueva muestra del declive moral de Francia.

El lenguaje del Frente Nacional no precisa de números, estadísticas o argumentos fundamentados en datos empíricos, comprobables; ninguna crítica moral los necesita. La inmigración no es un problema que se haya de resolver mediante políti-

[16] Fysh y Wolfreys, art. cit., p. 322; Kitschelt y McGann, *op. cit.*, p. 98.

[17] Cit. por Mitra, art. cit., p. 51.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

cas públicas complejas, ni es asunto de la distribución de los servicios públicos, como ingenuamente proponían los comunistas. Ciertamente, Le Pen demandaba la abolición de las leyes y regulaciones que promovieran la asimilación de los inmigrantes, cuando se sentía benévolo; cuando no, exigía la deportación de todos los trabajadores extranjeros a sus países de origen. El programa del Frente incluía propuestas como la puesta en práctica del principio de "preferencia nacional", que obligaría a las empresas y al sector público a dar prioridad a la contratación de nacionales. Otras medidas eran la expulsión de los inmigrantes convictos o que hubieran perdido su trabajo, el retiro para ellos de los servicios del estado benefactor y la negación de la nacionalidad a ex colonos.[18]

Pero todas estas propuestas se presentaban como obviedades que apenas hacía falta mencionar. En el lenguaje del FN, cualquier problema político, por complejo que en principio sea, parece adquirir una simplicidad pasmosa. Todo queda expresado en ecuaciones que parecen provenir directamente del sentido común. "Prefiero a mis hijas sobre mis sobrinos, a mis vecinos por sobre los desconocidos y a los extraños por sobre mis enemigos", dice Le Pen, sugiriendo que la solución a todos los problemas de la sociedad francesa se encuentran en el sentido común de todos, intuiciones a las que él parece siempre bien dispuesto a dar voz: "Yo sólo digo en voz alta lo que muchos piensan en silencio".[19]

[18] Paul Hainsworth y Paul Mitchell, "France: The Front National from Crossroads to Crossroads?", *Parliamentary Affairs*, 53 (2000), pp. 244-245.

[19] Cit. por Vaughan, art. cit., p. 223; Fysh y Wolfreys, art. cit., p. 322.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Si las respuestas son tan evidentes, al alcance incluso de la mente menos sofisticada, sólo puede llamar a suspicacia la incapacidad de los políticos para alcanzarlas. Las soluciones son obvias cuando los problemas están claramente definidos, pero eso ya requiere virtud. Si las respuestas escapan a los políticos, es porque están más interesados en ganar votos que en resolver problemas. Moralmente corruptos como están, no dudan en confundir a la gente si ello les rinde beneficios. Se han aliado incluso con el enemigo externo –los inmigrantes– y han abandonado en su soledad al hombre común. Pero éste, lejano de un orden esencialmente corrupto, se mantiene puro y, aunque su buen sentido se halle obnubilado, sólo él puede descubrir las verdaderas soluciones. Claro está, quien tiene a cargo la labor de disipar la calígine es Le Pen y su Frente Nacional.

Al ser la inmigración un tema tradicionalmente espinoso en el debate público francés, era de esperar que la reacción de los políticos fuera errática y ambigua, como quería Le Pen. Cuanto más descabelladas sonaran las propuestas del Frente, cuanto más se escandalizaran las fuerzas políticas tradicionales al escucharlas, tanto mejor. La simpleza de las expresiones lepenistas, su aparente claridad lógica hace parecer a los críticos de Le Pen como exagerados. Si las soluciones del FN no son sino una manifestación del sentido común, la desmesura en la respuesta de sus opositores provendrá con toda seguridad de sus intereses ocultos. "La bande des quatre", una de las expresiones favoritas del líder frentista, no es sólo un ardid para movilizar un descontento difuso hacia los partidos políticos tradicionales; concentra toda una visión moral del orden político, con su hálito de conjura, motivos secretos y traiciones inconfesables. Aquí, las diatribas del resto de los partidos no podían ser efectivas, como en el caso del alcalde comunista, para disuadir al FN de abordar

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

el tema de la inmigración. Al contrario, cada acusación de intolerancia, xenofobia y autoritarismo que cayera sobre Le Pen parecía confirmar su punto de vista.[20]

Lo mismo ocurría cuando tanto izquierda como derecha calculaban que endurecer sus posiciones hacia la inmigración les permitiría recuperar los votos que les había arrebatado el Frente Nacional. El elector, aconsejado por su razón, tendría más probabilidades de ver implementadas las políticas de su preferencia si votaba por un partido respetable, con mayores posibilidades de llegar al poder. Así, por poner un caso, el primer ministro de la izquierda socialista, Laurent Fabius, decía a mediados de los años ochenta que el Frente Nacional estaba haciendo las preguntas correctas, pero dando respuestas equivocadas. Su sucesora, Edith Cresson, adelantó que su gobierno no dudaría en disponer de vuelos especiales para deportar ilegales, afirmación sorprendente, si se considera que a inicios de su gobierno, Mitterrand impulsaba reformas políticas para otorgar derechos

[20] Un ejemplo fue lo ocurrido en la ciudad de Dreux durante las elecciones de 1989 a la Asamblea Nacional. En la primera vuelta, la candidata frentista, Jean-Marie Stirbois, se había puesto a la cabeza con 49% del voto. Stirbois había utilizado en su campaña el episodio, ocurrido un par de meses antes de la elección, del "velo islámico", en que las autoridades de una secundaria pública prohibieron a tres niñas norteafricanas portar su velo dentro del salón de clases. El FN aprovechó el suceso para denunciar los efectos perversos de la invasión inmigrante, mientras que, a nivel nacional, los partidos se dividieron en sus posturas. En Dreux, sin embargo, todas las fuerzas políticas –excepto los ecologistas– se unieron para denunciar al Front National como una amenaza e incluso la izquierda llamaba a votar por la derecha moderada. El Frente ganó con 61.3% del voto y se confirmó su denuncia de la hipocresía de unos partidos que en el ámbito nacional decían una cosa y en el local hacían otra (Bréchon y Mitra, art. cit., pp. 66-74).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

políticos a los inmigrantes, con la esperanza de captar su voto para la izquierda. No ha sido menos ambigua la posición de la derecha, cuyo lenguaje ha llegado a ser indistinguible del lepenista, como en este discurso de Jacques Chirac, pronunciado en 1991: "El trabajador francés se vuelve loco al ver instalarse en su misma finca a un extranjero con tres o cuatro esposas y una veintena de críos, que cobra cincuenta mil francos de ayuda social sin trabajar. A eso debe añadirse el ruido y el olor". Por su parte, durante la campaña de 1988, el ministro del Interior Charles Pasqua no tenía recato en declarar que su partido (RPR) y el FN compartían los mismos valores.[21]

Oscilantes entre la moderación y el arrebato, entre el rechazo absoluto del Frente y la declarada comunión de valores con él, los partidos no hacían sino confirmar del FN su crítica moral del orden político. Ni izquierda ni derecha parecían tener la firmeza suficiente para tomar alguna posición inequívoca frente al problema de la inmigración, cuya gravedad Le Pen hacía todo por exaltar. Éste, por el contrario, aparecía como el único personaje político que hablaba de lo impronunciable; con buenos réditos. Durante la campaña de 1984, la introducción del tema de la inmigración en el discurso del Frente sirvió sobre todo para dar al partido y a su líder una apariencia de autenticidad, de tintes casi heroicos. Ya en 1987, 55% de los franceses creía que Le Pen era el único político que decía públicamente lo que muchos pensaban en privado.[22] El dato no es trivial, muestra cuán firmemente quedó impresa en la mente de las personas la imagen que el presidente del FN quería para sí y su partido.

[21] Fysh y Wolfreys, art. cit., p. 313; Rodríguez Jiménez, *op. cit.*, p. 234; Harris, *op. cit.*, pp. 98-99.

[22] Mitra, art. cit., p. 61.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

En este punto, hay una contradicción aparente en la figura de Le Pen. Aparece rígida en el estrado, al tiempo que franca y sincera; se presenta como moralmente virtuosa, pero a la vez vindicativa, con un lenguaje a menudo hostil y agresivo. Es adepto del orden y de la rigidez en el cumplimiento de la ley, pero al mismo tiempo su discurso suele alcanzar tonos subversivos, así no pase del verbo. He aquí una de las características que mejor definen el estilo político del Frente Nacional, cuyos orígenes es posible encontrar en la tradición del pseudoconservadurismo y su actitud por demás ambigua, paradójica hacia el orden.

El discurso lepenista adopta formas que cualquier "político respetable" rechazaría. Cuanto más alejado se muestre Le Pen de la respetabilidad, cuanto más repulsión genere entre los políticos del establishment, tanto mejor. Es como si la "respetabilidad" de los políticos se hallara desvirtuada, porque las normas a las que prestan obediencia se correspondieran con un orden corrupto desde sus raíces. La "respetabilidad" no es, pues, otra cosa que la prolongación de la decadencia. Hay que defender el orden auténtico, la moral y sus virtudes, pero no hay mejor forma de lograrlo que subvirtiendo un orden fementido como el presente, aunque sólo sea verbalmente. El tema es el mismo desde finales del siglo XIX, la decadencia moral de occidente, la existencia de un orden pervertido que oprime la virtud auténtica, inherente al hombre común, el más alejado de ese orden. El buen sentido se empaña en la mente de quienes más pertenecen al estado de las cosas –los políticos que en él hacen sus carreras y fortunas– y queda intacto, pero acallado en la gente pequeña, olvidada. Hace falta una voz capaz de darle expresión y, según el Frente Nacional, no hay una mejor que la suya, también relegada por el resto de las fuerzas políticas, pero que auténtica, dotada del vigor moral que le confiere el sentido común, nunca teme hablar lo que los demás callan.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

A esa imagen contribuyó de manera inmejorable la historia electoral del FN. No es casualidad que, antes de su irrupción en la política nacional, en 1984, sus primeros triunfos se produjeran en el ámbito local. El Frente podía así presentarse como el partido que no teme abordar los temas que la política nacional ha olvidado, asuntos con que el hombre común, en la desolación de un rincón urbano abandonado, lidia a diario, pero que son pasados por alto en las grandes esferas de la política.[23] La retórica franca y agresiva del partido, sus reflejos de xenofobia que ya comenzaban a despuntar, llamaban de inmediato la atención de los medios, movían al resto de los partidos a reaccionar con desprecio y a manifestantes a salir a las calles a protestar por la presencia del FN. Siempre para regocijo del Frente, porque todo aquello no hacía sino alimentar su imagen de un partido victimizado, como el mismo hombre promedio, que levanta la voz pese a la amenaza constante de las marchas y los insultos. A través del Frente Nacional y su líder habla el "yo verdadero" de los hombres simples, cuya voz se pierde en el ruido de la insidia, de los escándalos políticos y las corruptelas. Demagogo de oratoria habilidosa y bien dispuesta para el debate, Le Pen se ha construido una personalidad política que se muestra consistente, preparada siempre para dar voz a sus ideas, difícil de amedrentar pese a los ataques mediáticos y las acusaciones.

La lógica de la espontaneidad lleva a la rebeldía. No es propiamente que el Frente Nacional se muestre sedicioso. La hostili-

[23] Las primeras victorias del FN se dieron en áreas periféricas olvidadas o en ciudades industriales en declive. En 1982, obtuvo en la ciudad de Dreux 16.72% del voto, en la primera vuelta de las elecciones cantonales, en contraste con 0.2% a nivel nacional. Un año más tarde, en Trinité-Sur-Mer, pueblo natal de Le Pen, el resultado fue de 51% (véase Kitschelt y McGann, *op. cit.*, pp. 98-102).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

dad proviene del orden corrupto y sus miembros, que reaccionan violentamente toda vez que se encuentran ante la presencia de los defensores auténticos de la virtud moral. En un orden torcido, no hay conducta recta que no sea de lucha infatigable, de resistencia heroica, perenne, frente a los embates del vicio.

El ensalzamiento de la simplicidad permite vislumbrar lo que para el FN sería el buen orden moral. La decadencia de la nación francesa, pero también de occidente entero, proviene de la incapacidad de prestar atención a aquello que es más evidente. Si el hombre común conserva su buen sentido, se debe a que es el más lejano del orden de las cosas. La política y la sociedad le han olvidado, le oprimen incluso, pero a cambio se mantiene más virtuoso. La virtud aparece como algo intrínseco, inherente al hombre, que sólo pierde su fuerza por el efecto de la corrupción del orden, lo que no es sino una reelaboración del viejo mito del buen salvaje.

Esta lógica de la autenticidad supone que existe una naturaleza que ha sido desoída. Es decadente aquello que niega el orden natural. En la enfermedad, las cosas salen de su lugar. La salud de una sociedad depende de preservar esa armonía espontánea, que un orden artificial eclipsa incesantemente. La sociedad es un organismo que hay que mantener saludable, labor que precisa de erradicar todo aquello que altere la armonía natural de la nación francesa. El Frente Nacional, según la definición de Le Pen, es "un movimiento bio-político, una reacción de salud en contra de la amenaza de muerte contenida en la decadencia, la subversión o invasión desde afuera".[24] Ante la acusa-

[24] Jean-Marie Le Pen, *L'Espoir*, París, Albatros, 1989, cit. por Hans-Georg Betz, *Radical Right-Wing Populism in Western Europe*, Nueva York, St. Martin's Press, 1994, p. 129.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ción de ser reaccionario, el líder del FN responde que, más bien, es un purificador: "Si ser reaccionario es reaccionar como reacciona un organismo cuando está amenazado por una enfermedad, entonces sí, soy reaccionario. No ser un reaccionario es sentenciarse uno mismo a muerte. Es permitir que la enfermedad o el enemigo triunfe" (*sic.*).[25]

En este esquema, se entiende mejor el papel que desempeña el tema de la inmigración en el lenguaje político del FN. La presencia del inmigrante es un ejemplo, entre tantos otros, de la decadencia moral de occidente. El extranjero es visto como un agente infeccioso del que es preciso deshacerse para mantener la salud del cuerpo. La metáfora es simple: "Todo viene de la inmigración. Todo se irá con ella", el desempleo, la cortedad de los programas de vivienda, la sobrepoblación en las escuelas, el dispendio de recursos públicos, el crimen, el sida, todo. Los "indeseables inmigrantes llevan la Seguridad Social francesa a la bancarrota, colonizan nuestras ciudades y pueblos, sobre pueblan nuestras prisiones, violan y matan".[26] No obstante, aunque el inmigrante es el enemigo dentro, no es el único.

En la raíz del problema está la subversión del orden social auténtico, que encuentra una representación aproximada en la naturaleza. Si ésta se rige por jerarquías, si en ella cada cosa ocupa un lugar y una función claramente definidos, así debiera ser también en la sociedad. Todas las enfermedades morales de nues-

[25] Cit. por Vaughan, art. cit., pp. 224-225.

[26] *Le Monde*, 23-24 de junio de 1996, cit. por Marc Swyngedow y Gilles Ivaldi, "The Extreme Right Utopia in Belgium and France: The Ideology of the Flemish Vlaams Blok and the French Front National", *West European Politics*, 24 (2001), p. 14.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tro tiempo provienen del hecho fundamental de la perversión de ese orden auténtico. Durante las primeras campañas, la inmigración fue acaso la más visible, pero igualmente sintomáticas son la política parlamentaria, los partidos, la corrupción, el estatismo, como serán más tarde la globalización y el liberalismo económico.

El discurso del FN es una evocación constante de la comunidad y una crítica del principio del egoísmo que, a su decir, rige a la democracia liberal. Aparece aquí con vigor renovado la vieja crítica pseudoconservadora al "desorden establecido", al individualismo voraz, a la impersonalidad inmoral del orden liberal que amenaza los valores necesarios para la preservación de cualquier comunidad: la responsabilidad, el auto sacrificio, la justicia social y la solidaridad. Sobre todo, el Frente Nacional arremete contra la universalidad de los derechos en la democracia liberal. Más precisamente, se opone al modo en que el liberalismo entiende los derechos, que, así vistos, no hacen sino alterar por entero la lógica del orden natural. Lejos de ser individuales, abstractos y generales, los derechos han de pertenecer a los miembros de una comunidad francesa que apenas se define vagamente, como un grupo formado por quienes se someten a vínculos de reciprocidad. Sólo aquellos que lo merecen, que aportan algo al bienestar de la sociedad, ganan el derecho de estar representados en ella y de ser protegidos por el Estado. En oposición al egoísmo de las democracias liberales, la comunidad y el bienestar social tienen siempre precedencia sobre el individuo. Las personas, en virtud de su pertenencia a cierto grupo de edad, sexo o lo que fuere, tienen roles que cumplir. Quienes llevan a cabo su cometido son los verdaderos franceses y sólo ellos debieran ser retribuidos con derechos que los protejan. Por el contrario, quienes no aportan suficiente a la colectividad, o simplemente

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

no comparten su identidad, tienden a corromperla y a generar los males que le aquejan.[27]

En esta última categoría, alega el FN, se encuentran los inmigrantes, quienes han llegado a gozar de los beneficios del Estado francés sin otorgar nada a cambio o, en todo caso, mucho menos de lo que reciben.[28] Con ello, el Frente arremete contra un consenso tácito que el resto de las fuerzas políticas había suscrito desde mediados de siglo, el llamado modelo de integración republicana, de espíritu liberal. Es la idea de que todo inmigrante debía de convertirse tarde o temprano en un ciudadano francés, de modo que en público su pertenencia al Estado y sus derechos cobrarían siempre primacía frente a cualquier otra adscripción parcial, sin importar sus afinidades culturales, religiosas o idiosincrásicas, que debían quedar para la vida privada. Por el contrario, en la visión del Frente Nacional, el otorgamiento de los derechos se subordina a la existencia de una identidad compartida, social, moral o nacional, pero en todo caso no política. Un razonamiento democrático, pero en absoluto liberal. El extranjero aparece como un elemento ajeno a la esencia de la comunidad francesa, imposible de asimilar, porque

[27] Piero Ignazi, "New Challenges: Postmaterialism and the Extreme Right", en Martin Rhodes *et al.*, *Developments in West European Politics*, Londres, Macmillan, 1997, p. 301.

[28] No es difícil refutar, con base en datos y argumentos racionales, esta afirmación (véase Betz, *op. cit.*, pp. 88-92), como no es difícil desmentir los estereotipos antijudaicos de la vieja derecha radical. Pero nada de eso obsta para que, en la mentalidad del pseudoconservador, la imagen del inmigrante, como antes la del judío, sea efectiva como recurso simbólico, en el que se sintetizan todos los males del presente.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

su carácter moral es otro o, simplemente, porque altera la lógica de la reciprocidad.[29]

Todo cuanto proviene del Tercer mundo aparece como un parásito, devorador de los frutos de la civilización occidental que él no podrá jamás alcanzar por sí mismo. Hay en la presencia del inmigrante un ejemplo de la ruptura del orden orgánico. Unos y otros se contaminan. Los inmigrantes, al llegar a suelo francés, rompen con el orden, el sistema de valores y las formas de vida de la patria, alteran por consiguiente los vínculos de responsabilidad y obligación que cimientan a la comunidad, pero también traicionan los suyos propios. Claro está, la decadencia moral no se circunscribe al suelo francés, sino que se extiende, cual nubarrón, por toda la civilización europea.[30]

La misma lógica opera en el antielitismo del discurso frentista. Los políticos han dejado de pertenecer al "pueblo real", pues son ya ajenos a la esencia moral del verdadero francés –el "hombre pequeño"–, incapaces por consiguiente de entenderlo. Inmersos en su carrera desbocada por el voto, los políticos se alían con los inmigrantes y les otorgan derechos inmerecidos. Entre

[29] Pierre-André Taguieff, "The New Cultural Racism in France", *Telos*, núm. 83, 1990, p. 120.

[30] Otras medidas que sugiere el FN en sus "50 propuestas sobre la inmigración" son, por ejemplo, la restricción para los extranjeros del derecho de asociación; la limitación del derecho de retención de la propiedad, con un periodo probatorio de diez años; sistemas de seguridad social y educativos separados; limitación de número de hijos permitidos para los extranjeros a un máximo de tres; la limitación de los beneficios de desempleo; y la introducción de impuestos para las empresas que contraten mano de obra extranjera, por no mencionar de nuevo la posibilidad de deportación. Todo está fundamentado en el principio de "preferencia nacional" (Swyngedow e Ivaldi, art. cit., p. 15).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

corruptelas, escándalos y vicios de todo tipo, el establishment ha monopolizado la política para su propio beneficio. Partidos que antes fueran irreconciliables se han coligado como la más nefanda de las mafias, han desdeñado compromisos ideológicos, se han aglutinado en el centro; con el desenfado propio del cinismo, han suavizado sus posiciones con tal de permanecer en el poder y gozar de sus beneficios. En el proceso, han olvidado a sus electores y han cerrado el paso a quienes pueden verdaderamente pertenecer al "pueblo". Se hacen evidentes las resonancias antimaterialistas del malestar pseudoconservador, que en el discurso del FN conducen a declarar la imposibilidad de la representación política. En el desorden egoísta de la democracia liberal, la auténtica nación francesa tiene por representantes a políticos del todo ajenos a ella, de una naturaleza incluso opuesta. Toda posible identidad moral se ha roto definitivamente. Las elites, obcecadas por su afán de beneficios materiales, persiguen unos fines que en nada se corresponden con las virtudes ocultas del auténtico francés; sólo pueden corromper a la comunidad, al recibir de ella, cuando no usurpar, más de lo que otorgan. "Se nos pide –dice Le Pen– escoger entre la plaga y el cólera. No podemos dar nuestro apoyo a este sistema detestable que lenta, pero irremediablemente, está destruyendo nuestro país".[31]

Siempre, invariablemente, los males de la nación se explican por la presencia de fuerzas negativas, ajenas a la comunidad, que la asaltan para debilitarla. El hombre común, último reducto de la nación francesa, es siempre virtuoso. Francia se fortalecerá cuando estos miembros perniciosos sean expulsados, ya del país en el caso de los inmigrantes, ya del gobierno para los polí-

[31] *National Hebdo*, 4-10 de mayo, 1995, cit. por *ibid.*, p. 12.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ticos. Viene a la memoria la lógica del cazador de brujas, en acecho constante de aquellos seres que, seducidos por el diablo, han dejado de pertenecer a la colectividad. Toda impureza moral se explica por esas presencias malignas y sus alianzas nefandas, agentes extraños que, internados en la nación, sirven no obstante a otros amos, de propósitos ocultos y siniestros. Con las brujas se irán todos los males sociales, al menos hasta que aparezca una nueva. Hace medio siglo, eran los comunistas quienes, infiltrados en todas las esferas del poder, disfrazados de franceses, conspiraban para implantar el reinado soviético. Hoy, las brujas ya no tienen un rostro, sino varios, pueden ser lo mismo el inmigrante que el político, intelectual o cosmopolita, participantes de un complot que debilita a la nación francesa y sojuzga las virtudes naturales del "hombre común". Del mismo modo que la enfermedad de la nación se manifiesta en la presencia maligna del extraño, el pueblo auténtico es la parte saludable, la más alejada de la influencia de los agentes infecciosos, que habitan el mundo artificial de las esferas del poder.

Caso curioso, el pueblo aparece como portador de unas virtudes auténticamente francesas, sano y moralmente vigoroso, encarna toda la fuerza que es propia del carácter nacional y, sin embargo, se halla oprimido por elementos corruptos que, pese a toda su debilidad moral, se han hecho del poder. Es la paradoja típica del malestar pseudoconservador, que sólo se resuelve si se atiende al hecho de que, ante todo, es una crítica del orden liberal. La enfermedad se desata cuando el agente infeccioso se propaga, pero eso sólo es posible cuando el cuerpo se halla ya menguado. En la raíz del malestar se halla un arreglo artificial, corrupto y decadente, que promueve la debilidad y hace triunfar al vicio, un orden, en una palabra, liberal: "Garantizando privilegios al débil –dice Le Pen–, favoreciéndole en exceso en

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

todos los aspectos, uno debilita el cuerpo social como un todo. Se hace exactamente lo opuesto de lo que hacen los criadores de perros y caballos".[32]

Ese es el centro en torno del cual gira todo el programa del Frente Nacional. Las instituciones representativas, los procedimientos complejos, los derechos universales dividen la unidad del pueblo auténtico, debilitan su identidad, simple y virtuosa. Existe un orden armonioso, natural, moralmente superior al egoísmo materialista, lo que ocurre es que su voz se ahoga, porque el individualismo liberal le tiene sujeto por el cuello. En el fondo, opera el supuesto de que el hombre se halla escindido. El "verdadero yo" del francés es virtuoso, pero ese tesoro íntimo está destinado a permanecer oculto en un orden impersonal y materialista, que obliga al egoísmo inmoral. Sólo los más desprovistos de poder y prestigio, la gente sencilla, más ajena al orden social y político, puede mantener la pureza de su virtud, que sólo saldrá nuevamente a la superficie en todos los franceses cuando el carácter liberal del orden haya, por lo menos, atenuado.

En efecto, la concepción del FN del Estado, aunque vaga y difusa, se define claramente por oposición al liberalismo y, en cambio, tiene el propósito resueltamente democrático de restituir esa identidad perdida entre gobernantes y gobernados. El Estado debe de ser la piedra de toque del orden, el protector de la nación frente a la degeneración moral que la acecha todo el tiempo; poderoso cual gendarme, sus poderes deben de expandirse, incrementarse la fuerza policíaca y endurecerse las penas. Para erradicar la debilidad espiritual que promueve un orden permisivo, el Estado ha de ser férreo en la persecución de la ley, pero protector como un padre. La analogía no es gratuita. El

[32] Cit. por Vaughan, art. cit., p. 223.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Estado debe de adoptar la imagen de una gran familia, el ejemplo más perfecto del orden armonioso, natural y jerárquico que el Frente añora. En ella, cada uno de los miembros que la integran tiene un lugar claramente definido en la jerarquía y un papel preciso que desempeñar para su reproducción; allí, todos comparten la identidad que otorga el apellido, todos participan de una misma naturaleza. La familia aparece como la realización de esa identidad en que se ha de fundamentar, también, la autoridad del orden político.[33]

La "política familiar" del FN, que se encuentra en su programa partidista desde 1980, es algo más que un afán nostálgico de preservar los valores tradicionales. La regeneración de la familia aparece en realidad como la clave del resurgimiento de la nación y el Estado franceses, más aún, de la cultura occidental. Debe prohibirse todo aquello que promueva el declive de las tasas de natalidad –la homosexualidad, el aborto. Ha de encontrar oposición todo cuanto desestimule la generación de nuevas familias francesas y altere su estructura fundamental –como el feminismo, que atenta en contra del papel tradicional de la mujer en la sociedad, y los enfermos de sida, que deben ser confinados, privados de sus derechos, por ser un elemento destructor de la comunidad. En consonancia con la lógica de la reciprocidad y con el antiliberalismo pseudoconservador, quienes más hijos proveen a la nación merecen recibir a cambio más derechos, son por así decirlo más ciudadanos.[34] En las palabras de Le Pen, "la

[33] Swyngedow e Ivaldi, art. cit., p. 8; Mudde, *op. cit.*, pp. 169-174.

[34] Según Le Pen, el decremento en las tasas de natalidad "...es también una consecuencia de la llamada liberación de la mujer... El uso generalizado de pastillas anticonceptivas y la ley francesa de aborto son más eficientes que cualquier bomba nuclear para erradicar nuestro pue-

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

familia es la verdad suprema y una realidad biológica", es el mejor medio de preservar la salud del organismo social. Cuando se debilita, cuando nacen menos franceses, Francia se vuelve vulnerable a la invasión, porque la unidad y la identidad de la nación se diluyen. La nación sana es aquella cuya esencia no se ha alterado por la presencia de agentes externos. La Francia del Frente Nacional está enferma, sufre de intrusiones, violaciones, términos sexuales que aluden a una pureza virginal que ha sido mancillada: "Mañana, si no tenéis cuidado, entrarán en vuestras casas, comerán vuestra sopa, dormirán con vuestra mujer, vuestra hija o vuestro hijo".[35]

El FN se opone al nacionalismo cívico liberal, adepto de la universalidad e impersonalidad de los derechos. Todo lo contrario, para el Frente Nacional el Estado debe de coincidir con una supuesta identidad moral, con una definición no política, homogénea de nación.

Pertenecen al Estado los poseedores de la auténtica moral francesa, quienes obedecen a la lógica de la reciprocidad. Quiénes sean esas personas es imposible decir, así no sea por oposición a quienes han quedado fuera de la comunidad: inmigrantes y políticos, en primer lugar, pero también grandes empresarios,

---

blo de la superficie del planeta tierra" ("Contract With the French for the Sake of France", 1995, cit. en *ibid.*, p. 8). Por el contrario, el programa del Frente propone recompensar a las familias francesas con beneficios de alojamiento, entre otros, y cargar de impuestos a las mujeres que trabajan fuera del hogar. Los padres de familias numerosas tendrán derecho a votar más de una vez, tantas cuantos hijos tengan (Fysh y Wolfreys, art. cit., p. 323).

[35] Cit. por Swyngedow e Ivaldi, art. cit., p. 7; y Rodríguez Jiménez, *op. cit.*, p. 212.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

burócratas, sindicatos, transnacionales, feministas, drogadictos, mujeres que abortan, cosmopolitas. Sólo se sabe quiénes son los verdaderos franceses por cuantos quedan excluidos de esta lista inmensa, sólo ellos llevan la orgullosa estampa de ser el último reducto de la nación auténtica. La realización nacional no es el destino inexorable, revolucionario de una colectividad que cree merecer otros derechos, ni demanda una redefinición de los límites territoriales del Estado. A lo más, es el exorcismo de una supuesta enfermedad, una vaga ensoñación de regeneración moral, que sirve cuando mucho para excluir a ciertos grupos de los privilegios de la membresía estatal. El del Frente Nacional es, sin embargo, un nacionalismo de tipo naturalista, congruente con un afán democrático que pretende restablecer una identidad mítica, una esencia compartida que se supone perdida, entre el alma de los miembros de una colectividad y su orden político externo. Un impulso, en todo caso, de signo opuesto al liberalismo y esencial al malestar pseudoconservador.[36]

Con este programa, el FN mantuvo su apoyo electoral después de las elecciones europeas de 1984. En las legislativas de 1986 obtuvo por primera vez representación en la Asamblea Nacional, con 9.9% de los votos y, no sólo eso, ganó los mismos escaños –treinta y cinco– que el Partido Comunista. La estabili-

[36] Taguieff, "Political Science Confronts Populism...", pp. 34-35. Las políticas de nacionalidad del FN incluyen, entre otras, el establecimiento de controles sanitarios para migrantes en las fronteras, limitar la ciudadanía a las relaciones sanguíneas y eliminar la posibilidad de adquirirla mediante nacimiento en territorio nacional o matrimonio con un nativo, así como la imposición de condiciones más estrictas para la naturalización (Swyngedow e Ivaldi, art. cit., pp. 17-18).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

dad del voto del Frente se confirmó en las elecciones regionales de ese año, con 9.6%, y en las legislativas de 1988, donde obtuvo 9.8% de la votación. La consolidación pareció llegar a finales de la década de 1980, con 14.4% del voto que Le Pen recibió en las presidenciales de 1988 y 11.7% que consiguió su partido en las europeas de 1989. En ese mismo año, Marsella –con 33%– y Dreux –42.5% en la primera vuelta y 61.3% en la segunda– se afirmaron como los principales bastiones del voto frentista. Durante la década de los años noventa, el Frente Nacional obtuvo entre 10 y 15% del voto, sea cual fuere el tipo de elección, hasta llegar al punto cumbre con la elección presidencial de 2000, en que Le Pen pasó a la segunda vuelta con 17% del voto. Con once miembros electos al Parlamento Europeo, alrededor de doscientos cincuenta consejeros regionales y dos mil locales, el FN logró incursionar con paso firme en el gran escenario de la política.[37]

Ahora bien, el programa del Frente Nacional no ha permanecido inalterado. Acaso con fines estratégicos, para aprovechar el descontento de la clase media hacia las políticas keynesianas de la izquierda y hacia la tibieza del liberalismo económico de la derecha, a mediados de la década de 1980 el FN adoptó una postura favorable al libre mercado, que con frecuencia se calificó de "neoliberal". Para los años de 1990, la visión económica del Frente parecía ser la opuesta, una férrea crítica del capitalismo con un acento social por demás evidente. La contradicción se

[37] Frank Adler, "Why Le Pen Will Not Go Away", *Telos*, núm. 126, invierno, 2003, pp. 85-90. El FN obtuvo 13.8% en las elecciones regionales de 1992, 12.7% en las generales de 1993, 10.5% en las europeas de 1994, 15.3% en las presidenciales de 1995 y 15% en las elecciones generales de 1997 (Perrineau, "Conditions...", pp. 255-256).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

atenúa si se observa el asunto con algo de detenimiento. Lo que sobrevive a cualquier vuelco en las posturas económicas del FN es el modo de argumentarlas, un lenguaje pseudoconservador que se mantiene, en lo esencial, inmutable.

Lo que para Kitschelt y McGann es el "neoliberalismo" del Frente, visto con rigor, es otra cosa (pp. 19-22). El liberalismo económico –"capitalismo popular", en el programa partidista– aparecía como el mejor medio de recompensar el mérito y el esfuerzo, de mantener el principio de reciprocidad como el centro rector de la sociedad. El Estado debía desempeñar un papel limitado en la economía, el de garantizar la seguridad de los ciudadanos y sus propiedades de cualquier agresión. Sin embargo, más que a la lógica individualista, materialista del mercado, el "capitalismo popular" respondía a la del orden recíproco. Los fines económicos, la eficiencia de la producción, estaban siempre subordinados a la salud del organismo social y a la grandeza moral de la nación. El libre mercado aparecía como el mejor medio de garantizar que los ciudadanos reciban la recompensa justa por el trabajo que brindan a la comunidad y, a un tiempo, de evitar que el extraño se beneficie cual parásito de un Estado benefactor al que nada aporta. El mercado privilegiaría la jerarquía, el éxito de los más capaces y esforzados, así como el arraigo cultural que conlleva la propiedad, en contra de la presencia de agentes infecciosos parasitarios, que encuentran asilo en las tendencias igualadoras del Estado de bienestar.

El del Frente era, pues, un liberalismo económico, si cabe, antiindividualista y antimaterialista. No sólo se lanzaba contra los inmigrantes, sino contra las grandes compañías internacionales, desarraigadas, a las que nada importa fuera de los beneficios materiales. Tras privatizar la propiedad pública y distribuirla entre familias francesas, el FN vería realizada su quimera econó-

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mica: una Francia de pequeños propietarios que, libres de impuestos, poseedores todos de la buena moral nacional, establecerían un orden auténtico y armonioso, sin la necesidad de la intervención económica estatal. Sin que eso quisiera decir, por supuesto, que el Estado hubiera de adelgazar; al contrario, el mantenimiento de la salud social requería de la mayor autoridad y fuerza posibles.

Si, en 1992 –en su "programa de 50 puntos para la política social"–, el FN aun parecía adepto del libre mercado, en la plataforma electoral de 1995 ya abrazaba sin ambages el nacionalismo económico y la protección de los empleos en Francia. Allí, el Frente rescataba del olvido el viejo tema pseudoconservador de una Tercera vía, a medio camino entre capitalismo y comunismo.[38] Aunque radicalmente distinto a la anterior postura de libre mercado, aparecen los mismos elementos de un orden jerárquico, de una comunidad nacional unida, orgánica y armoniosa. Ya en el programa de 1993, "300 propuestas de política social y económica", quedaba plasmado que "una compañía no debe ser el *locus* de una lucha entre patrones y trabajadores... sino una auténtica comunidad laboral en la que todos tengan un rol propio de acuerdo con su situación en la estructura jerárquica". El FN decía querer integrar al proletariado a la comuni-

[38] El principal artífice de este cambio fue Jean-Pierre Stirbois, quien había sido líder del movimiento solidarista antes de que se fusionara con el FN, a finales de los años setenta (Bréchon y Mitra, art. cit., pp. 65-66). El solidarismo, surgido en 1933 con Solidarité Française, fue uno de tantos movimientos de origen socialista que, desilusionados del marxismo, durante la entreguerra comenzaron a adoptar una tónica antimaterialista, combinación que se encuentra en el origen del fascismo y su idea de una Tercera vía revolucionaria (Sternhell, *op. cit.*, p. 257).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

dad nacional promoviendo nuevas formas de solidaridad, no más basadas en la clase social, un principio materialista que quebranta la unidad moral de la nación francesa. De ahí su oposición a los sindicatos existentes, que promueven más el conflicto que la identificación armoniosa del trabajador con su empresa y con su patria. Los derechos de los sindicatos, el de huelga incluido, deben suprimirse, por tratarse de organizaciones que gozan de "privilegios inaceptables" e inmerecidos, que alteran por consiguiente el principio de la reciprocidad. Con una sonoridad que recuerda a la antigua tradición del fascismo francés, Le Pen decía que el FN no era ni de derecha ni de izquierda. "Nuestro movimiento ahora quiere superar la vieja división entre la así llamada derecha y la izquierda arcaica para unificar a todo el pueblo de Francia".[39]

Otros cambios programáticos ha tenido el Frente Nacional, siempre vertidos en el mismo molde pseudoconservador. El tema de la inmigración, por ejemplo, ha aparecido de manera más intermitente, ha perdido el peso que, por su parte, han ganado el rechazo de la globalización y la denuncia del libre mercado, desde el programa de 1993. Durante los años ochenta, aún en el contexto de la Guerra Fría, Le Pen era un defensor ferviente de la OTAN, un impulsor inquebrantable de la creación de un bloque europeo que sirviera de contrapeso, lo mismo frente a la influencia demoníaca soviética que a la intromisión cultural americana. Para mediados de la década de 1990, la globalización era ya la más seria amenaza a la identidad nacional

[39] Swyngedow e Ivaldi, art. cit., pp. 10-12; Véase también Betz, *op. cit.*, pp. 128-129; Piero Ignazi y Colette Ysmal, "New and Old Extreme Right Parties. The French National Front and the Italian Movimento Sociale", *European Journal of Political Research*, 22 (1992), p. 118.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

francesa, destructora de diferencias y culturas. Toda fuerza trans o supranacional se fundamenta en una ideología cosmopolita y antiestatal que se opone a la visión del FN. Contrario a cualquier lógica neoliberal, Le Pen condena el "capitalismo anónimo y vagabundo de las compañías masónicas multinacionales que quieren gobernar el mundo".[40] La defensa de los derechos sociales de los trabajadores y los individuos menos favorecidos ocupa un lugar central en los programas más recientes. De nueva cuenta, el FN se erige como el defensor del hombre común, ahora asediado por los capitales y las instituciones transnacionales que, aliados con políticos dentro y fuera, explotan al pueblo para su propio beneficio. "La nueva forma del esclavismo actual –sentencia Le Pen– es el Nuevo Orden Mundial, y los nuevos comerciantes de esclavos son los gigantes de las finanzas internacionales, ese capitalismo anónimo y errante que quiere destruir naciones".[41]

Si todavía en su programa de 1985 se mostraba un europeísta entusiasta, adepto de una moneda común, de una política exterior y un sistema judicial unificados, desde la firma del Tratado de Maastritch el Frente se volvió un opositor acérrimo de la Unión Europea. La "eurocracia" no es sino una más de las mafias que sacan provecho de la decadencia, una elite corrupta por entero ajena al hombre sencillo, caterva de burócratas impulsora de un orden artificial, materialista y cosmopolita, antagonista de la moral auténtica de la nación francesa. Las constricciones que la Unión Europea impone a las comunida-

[40] Jean-Marie Le Pen, en *Le Monde*, 1996, cit. en Swyngedow e Ivaldi, art. cit., p. 10.

[41] Cit. por Edward J. Arnold, "Preface", en *op. cit.*, p. xvi; véase Hainsworth y Mitchell, art. cit., pp. 444-447; Harris, *op. cit.*, p. 79.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

des nacionales las someten, las exprimen y explotan en favor de unos rostros desconocidos pero poderosos, que tras bastidores deciden el destino de Francia, manipulando a su antojo a sus infiltrados, al enemigo dentro, a la elite corrupta de los políticos franceses.[42]

Insisto, aunque las propuestas y temas principales puedan cambiar en los programas del FN, el estilo político de su discurso es el mismo. Más que los temas, es la forma en que los presenta lo que distingue al Frente. En su lenguaje político aparecen constantemente los rasgos típicos del malestar pseudoconservador, todo tema que Jean-Marie Le Pen aborda sirve para ejemplificar lo esencial, que no es otra cosa que una crítica moral del componente liberal de las democracias contemporáneas.

Mediante un sutil equilibrio, necesariamente acrobático, entre la congruencia ideológica y el pragmatismo político, Le Pen se ha logrado construir un liderazgo indisputado. La habilidad política de Le Pen se manifiesta en su capacidad de mantener ese balance, con el que ha logrado sacar del ostracismo a la cosmovisión pseudoconservadora, para hacer de ella un lente a través del cual observar la realidad actual. Ante todo, el Frente Nacional provee de una interpretación relativamente consistente de los acontecimientos políticos cotidianos. Cuando algún miembro parece desviarse de esa visión del orden, siempre queda para Le Pen, dueño de un control casi absoluto sobre el partido, la opción de la purga. Así ocurrió en 1998, cuando Bruno Mégret, entonces el segundo a bordo, comenzó a incli-

[42] Mayer, "The French National Front...", p. 17; Peter H. Merkl, "Why Are They so Strong Now? Comparative Reflections on the Revival of the Radical Right in Europe", en Merkl y Weinberg (eds.), *op. cit.*, p. 21.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

narse por una postura política en demasía pragmática que hubiera acabado con la tónica pseudoconservadora del FN. En enero de 1999, Mégret y sus aliados tuvieron que salir del partido y formar uno nuevo, el Mouvement National, desprovisto de todo peso.[43]

Después de todo, Le Pen no ha hecho un secreto de su más profundo anhelo, llevar a cabo una "revolución cultural".[44] La misma, quimérica ilusión de todos los movimientos de la dere-

[43] Ami Pedahzur y Abraham Britcha, "The Institutionalization of Extreme Right-Wing Charismatic Parties: A Paradox?", *Party Politics*, 8 (2002),pp. 41-42. No es extraño que la estructura organizativa del partido se asemeje a la que tenían los viejos partidos comunistas. A la cabeza está el presidente del partido, auxiliado por su gabinete ejecutivo más cercano, el buró político, designado por un comité central que a su vez elige un congreso conformado por las diversas secciones locales del FN. La organización de las implantaciones locales corre a cargo del secretario general del partido, un puesto que ocupa siempre un personaje de la absoluta confianza del Le Pen, lo que permite al líder asumir el control absoluto de la estructura partidista, cuyo tamaño debe ser necesariamente limitado. No sorprende que Le Pen se reelija en cada congreso, ni que esté bien informado de las tendencias locales. Ni son raras las purgas de miembros del FN local que se desvían de la línea del partido nacional (Hainsworth y Mitchell, art. cit., p. 450).

[44] Círculos de simpatizantes y organizaciones afiliadas –de estudiantes, de mujeres, de trabajadores, sindicales, de veteranos, granjeros, comerciantes, maestros, policías, etcétera–, así como publicaciones de todo tipo, se cuentan por puñados en el Frente. Escuelas fundadas por el partido, universidades de verano, estaciones de radio, grupos de estudiantes en preparatorias y universidades, son algunos medios con los que el FN intenta difundir su visión política (John W. P. Veuglers, "A Challenge for Political Sociology: The Rise of Far-Right Parties in Contemporary Western Europe", *Current Sociology*, 47 [1999], pp. 90-95).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

cha pseudoconservadora: una transformación sentimental, espiritual, que llegue hasta el interior mismo de las personas. Actualmente, en ninguna parte se mantiene más viva la tradición pseudoconservadora que en el lenguaje político del Frente Nacional francés.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

# XII. EL MOVIMIENTO SOCIAL ITALIANO

## LEALTAD AL PASADO

En ninguna parte, como en Italia, tiene tan poco sentido hablar de resurrección de la derecha radical. Aquí, en realidad, este sector político nunca desapareció. Apenas se oyeron sus primeros estertores, le fue concedida nueva vida, por mucho tiempo latente. Un manojo de organizaciones añorantes del fascismo dio asilo a antiguos simpatizantes y funcionarios del régimen de Mussolini, muchas clandestinas, otras tantas bien dispuestas a hacer uso de la acción violenta para llevar a la realidad su fantasía. Con la amnistía general, en junio de 1946, los seguidores de Mussolini salieron en tropel de las sombras para agruparse en numerosas organizaciones, muchas de las cuales se aventurarían, meses más tarde, a la formación de un partido político abiertamente fascista, el Movimento Sociale Italiano (MSI).

El MSI asumió su liderazgo sobre la derecha radical italiana con celeridad y firmeza sorprendentes, pues estaba claro que no había un heredero de la tradición fascista con mejor linaje que el suyo. Los fundadores del MSI habían sido en su mayoría funcionarios de la República Social Italiana, o República de Saló, como



This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

también se le llamó.[1] Aquel efímero gobierno instaurado en el norte del país de 1943 a 1945, auspiciado por el nazismo, fue un intento desesperado de Mussolini por regresar a las raíces proletarias, revolucionarias y antimaterialistas del fascismo, cuando ya su derrota era inminente. En el exilio interior, frenético por el abandono de la Iglesia, la monarquía y las clases burguesas que antes le habían apoyado, "el Duce" esperaba ver en ese experimento la salvación de una revolución que la traición de aquellos sectores de la sociedad había llevado a la ruina.[2]

Durante sus primeros años, el partido decía cimentarse en su "lealtad al pasado", lo que quería decir el desprecio hacia un presente en que no podía encontrar sino abyección. En el tratado de paz y el arreglo político que le siguió, el MSI no veía más que la derrota de los auténticos, supremos intereses espirituales de la nación a manos del materialismo acérrimo de la democracia liberal. Se declaraba abiertamente como un partido ajeno y opuesto al "arco costituzionale", la alianza política de partidos defensores de la I República que, definida en oposición al fascismo, incluía a democristianos, socialdemócratas y comunistas.

[1] Giorgio Almirante, el fundador y primer presidente del MSI, fue alto funcionario del Ministerio de Propaganda de la República de Saló, en la que Giorgio Pini, otro de los creadores del partido, fue subsecretario de Interior (Harris, *op. cit.*, p. 43). Arturo Michelini, quien será designado presidente del MSI en 1954, participó en el gabinete del "Duce", durante la época de esplendor del régimen fascista. Pero a ellos se añadieron algunos otros sectores minoritarios, más tradicionalistas que fascistas, que no obstante apoyaron en su momento a Mussolini: monarquistas, qualunquistas o clericales, todos ellos opuestos al régimen de la posguerra (Rodríguez Jiménez, *op. cit.*, p. 56).

[2] Mario Caciagli, "The Movimento Sociale Italiano-Destra Nazionale and Neo-Fascism in Italy", *West European Politics*, 11 (1988), pp. 23-27.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Todos los viejos temas del fascismo reencarnaban en su forma más prístina en el programa ideológico del Movimiento Social. En su núcleo se agitaba un rencor violento hacia una burguesía carente de valores, dos veces traidora. Ya una vez había pisoteado la nación italiana, al abandonar la revolución espiritual fascista cuando dejó de redituarle económicamente.

Ahora, la tibieza espiritual de los partidos burgueses, al tolerar la presencia de la izquierda en la República, abría paso a la amenaza comunista que, con su lucha de clases, dañaba la unidad moral de la nación.[3] Aparecía, pues, el viejo antimaterialismo en sus dos vertientes, seguido de todas sus consecuencias: la tercera vía, el Estado corporativo, la superioridad de la nación sobre el individuo, todo dirigido a la crítica de la democracia liberal. A futuro, el principal proyecto político del MSI era la aplicación de los Veintitrés puntos de Verona, la constitución con que Mussolini pretendía regir su República de Saló y que no tuvo tiempo de aplicar. Entre tanto, había que hacer cuanto fuera posible por precipitar la caída del gobierno republicano.

El Movimiento Social hacía muy poco por ocultar el propósito de su existencia, mantener viva, lo más pura posible, la tradición fascista en un ambiente que le era abiertamente hostil.

[3] El MSI ejemplificaba esto con la incapacidad del nuevo gobierno de retener los territorios en disputa de Trieste. En marzo de 1948, los aliados habían prometido a Italia la devolución de Trieste y las zonas aledañas. Sin embargo, cuando el mariscal Tito rompió con Stalin, mantuvo su intención de preservar Trieste, que regresó a Italia hasta 1954, pero sin buena parte de las áreas conjuntas y de la población italiana que en ellas vivía (Franco Ferraresi, *Threats to Democracy. The Radical Right in Italy After the War*, Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 25).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Sólo echando la mirada hacia atrás, encerrado en su nostalgia del fascismo, rehusándose a mirar al presente, podía el partido mantenerse incontaminado.[4] No obstante, tanto el aislamiento como la pureza ideológica del MSI se tornaron relativos, por efecto de dos peculiares circunstancias de la política italiana.

El Movimento Sociale, un partido que decía recuperar la tradición más revolucionaria, radical y antiburguesa del fascismo, quedó encallado en el sur, donde predominaba la burguesía más tradicional de Italia. Tras el final de la guerra, sólo en el sur podía establecerse el MSI, en parte porque la memoria que allí dejó el fascismo no fue tan nefanda, ni la purga antifascista tan afanosa como en el norte.[5] Además, en una política dominada por lealtades locales clientelares o subculturas, no había mucho espacio político libre.[6] Una clase media volcada hacia la Democracia Cristiana, una Iglesia con un arraigo político indisputable

[4] Alessandro Campi, "What is Italy's National Alliance?", *Telos*, núm. 105, invierno, 1995, pp. 116-117.

[5] En el sur, donde la industrialización y el movimiento obrero se hallaban prácticamente ausentes, no existió la violencia entre socialistas y fascistas, ni los episodios sangrientos de la guerra civil que sí conoció el norte. Para las relaciones entre la industrialización, la consolidación del Estado, la fuerza de los movimientos obreros y las luchas de clase, véase el análisis de los Tilly (*op. cit.*, *passim*).

[6] En la definición de los Tilly, el clientelismo es un sistema de redes locales que llevan a cabo tareas políticas que constitucionalmente deberían hacer asambleas representativas, burocracias nacionales o políticos electos (*ibid.*, pp. 107-115). Por subcultura puede entenderse: "...territorially restricted areas where the political party exercises a pervasive influence over social, economic and cultural structures to the relative exclusion of opposing political views" (Paul Furlong, "The Extreme Right in Italy: Old Orders and Dangerous Novelties", *Parliamentary Affairs*, 45 [1992], p. 353).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

en el noreste y una izquierda dominante en la parte central de Italia, se levantaban como murallas que hacían estas zonas impenetrables para el MSI. Ocurría, pues, que el Movimiento Social, el futuro artífice de un gran Estado que realizaría las más elevadas metas espirituales de la nación italiana, se hallaba encerrado en un espacio geográfico donde la política se dirigía sobre todo a la defensa de las redes locales frente a la injerencia de los poderes estatales. A lo más, el partido podía aspirar a granjearse el apoyo de una pequeña burguesía de estilo poujadista, conservadora y clientelista, conformada por clases medias rurales de granjeros, pequeños propietarios, comerciantes y artesanos, amenazados por el avance del capitalismo. Un sector que, acaso, podría escuchar el discurso antisistema del MSI, pero que con toda seguridad prestaría oídos sordos a su retórica fascista.[7]

Ahora bien, difícilmente un partido como el MSI, aislado y sin fuerza política, podía esperar una vida larga en una República sólo unida por su oposición al fascismo. Su existencia habría sido sin duda corta, de no ser porque el comunismo se volvió una preocupación más apremiante que la derecha radical, como no podía ser de otro modo en el país donde residía el partido comunista más poderoso de toda Europa. En 1947, el Partido Comunista Italiano (PCI) y el Partido Socialista Italiano (PSI) fueron expulsados del "arco constitucional" bajo sospecha de com-

[7] Campi, art. cit., pp. 116-122. El apoyo nacional que había recibido Mussolini de las clases medias lo absorbió el catolicismo político de la Democracia Cristiana. De hecho, Mussolini se vio en la necesidad de aliarse con la Iglesia para atraerse el apoyo de la burguesía, por lo que la organización Azione Cattolica fue la única no fascista que pudo operar "legalmente" durante el régimen. De ella surgió, después de la Guerra, la Democracia Cristiana, que ya contaba con una organización consolidada para establecer su predominio (Chiarini, art. cit., p. 22).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

plicidad. Desde entonces, el sistema político italiano se construyó sobre la premisa del "centrismo estable", según la cual el Partido de la Democracia Cristiana (DC) asumiría la posición central, de preservación de la República democrática, entre dos extremos amenazantes. Eso que suele llamarse la "partidocracia" significaba en esencia un consenso tácito entre el DC y los partidos menores sobre la necesidad de que el primero controlara los aparatos del Estado, mientras que en trueque las otras fuerzas recibirían cargos políticos y administrativos, todo con tal de mantener fuera del gobierno a la izquierda y la amenaza soviética.[8] En esa circunstancia, los democristianos, para mantener su hegemonía, a menudo vieron en los neofascistas más a un aliado que a un enemigo.

La década de 1950 fue ambigua para el MSI, oscilante entre el deseo de preservar su rigidez ideológica y la incorporación, que precisaba una actitud más conservadora, ya apoyando al DC, ya buscando el voto de la pequeño burguesía sureña.[9] En unas

[8] "...partocracy... [is] a term used to indicate the fusion of state, party, and economic elites in politico-economic networks characterized by patronage, clientelism, and corruption" (Kitschelt y McGann, *op. cit.*, pp. 160-161).

[9] Giorgio Almirante, electo en 1948 el primer secretario general del MSI, dedicó sus energías a preservar intactas las raíces ideológicas del fascismo. El 1.8% y los seis diputados que ganó el partido en ese año obligó a su siguiente líder, Augusto de Marsanich, electo en 1951, a acercarse a los democristianos, aceptando, por ejemplo, el ingreso de Italia a la OTAN, al que antes se opusieran fervientemente. La estrategia tuvo algún efecto, al permitir al MSI obtener, en las elecciones locales de 1951 y 1952, asientos en los grandes centros del sur: Nápoles, Salerno, Foggia, Bari y Lecce. En 1953 adquirió alguna presencia nacional, con 5.8% del voto. La tendencia a la moderación continuó con Arturo

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ocasiones fustigaba la partidocracia, al tiempo que cooperaba electoralmente con la Democracia Cristiana; otras veces, declaraba ser un partido adepto de la ley y el orden, a la vez que recurría, mediante grupos de choque clandestinos, a la violencia callejera para contener la "amenaza comunista". La Democracia Cristiana recibía con beneplácito el apoyo de los neofascistas cuando más subrepticio era, cuando no amenazaba su posición centrista. Cuando la alianza se hacía demasiado difícil de ocultar –varios gobiernos democristianos se sostuvieron con el asentimiento parlamentario del MSI– el DC no dudaba en arrojar de nuevo al Movimiento Social al exilio.[10] Una incorporación parcial no fue suficiente, sin embargo, para sacar a los neofascistas de la marginalidad –en ninguna elección alcanzaron 6% del voto.

La Democracia Cristiana desistió de sus alianzas vergonzantes con el neofascismo en 1958, cuando se vio obligada a compartir el gobierno con los socialistas, una alianza que permitía excluir a ambos polos del espectro político de toda participación gubernamental.[11] El ostracismo que se suavizó para la izquierda, se acentuó irremediablemente para el MSI y, no sólo

Michelini como el nuevo presidente del MSI, electo en 1954 (Ferraresi, *op. cit.*, pp. 25-27; Caciagli, art. cit., p. 20).

[10] Para una historia más detallada de esta relación ambivalente, durante la década de 1950, de alianzas y rupturas intermitentes entre MSI y DC, ver Chiarini, art. cit., pp. 28-29.

[11] En ese año, la presencia parlamentaria de los socialistas provocó que los democristianos sólo pudieran formar gobierno con el voto de confianza del MSI. Las movilizaciones callejeras antifascistas obligaron a renunciar al primer ministro, Fernando Tambroni. El DC hubo de formar un nuevo gobierno que incluyera a socialistas y excluyera a neofascistas (*ibid.*, pp. 29-30).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

eso, a medida que el Estado benefactor y el milagro económico de la posguerra iban extendiendo sus influjos, la base sureña del MSI se desvanecía progresivamente. Ahora, esa pequeño burguesía de tipo poujadista, que compartía con el Movimiento Social su rechazo al gobierno –aunque no mucho más–, se daba cuenta de que la intervención del poder central ya no era tan maléfica. Incluso a las zonas deprimidas del Mezzogiorno llegaron los beneficios del crecimiento de la posguerra; de pronto, el MSI se encontró de nuevo aislado y debilitado.[12]

## Nostalgia del porvenir

"Nostalgia dell'avvenire", se podía leer con frecuencia en la propaganda del MSI, desde la segunda mitad de los años sesenta y durante la década siguiente. La frase encerraba el espíritu del partido durante aquella época. Había ya quedado claro que la reclusión en el pasado podía resultar desastrosa, pero no era mucho mejor la suerte cuando se buscaba la inserción mediante la alianza con los democristianos. De nuevo, el MSI buscó abrigo en la memoria, acaso con más firmeza, pero esta vez sin dar la espalda al presente. Si no se quería fenecer, había que mirar la realidad actual, pero con los ojos de Mussolini, por así decirlo. No otra cosa significaba nostalgia del porvenir que mirar el futuro tomando inspiración del pasado. Durante este periodo, el Movimiento Social Italiano intentó recuperar el viejo lenguaje pseudoconservador del fascismo, en sustitución del tradicionalismo que, bajo los influjos del sur, comenzaba a dominarle.

[12] Ferran Gallego, *The Extreme Right in Italy. From the Italian Social Movement to Post-Fascism*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1999, pp. 10-11.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Pero, más que esperar el momento de la revolución, el fascismo debía de actuar desde el orden democrático; más que a despreciar, negándole su mirada, la realidad de la posguerra, se dedicaría a interpretarla.

Es revelador mirar, así sea de prisa, la forma en que cambió la propaganda del MSI en estos años. Las imágenes heroicas, de tono militar, evocadoras de virilidad, coraje, acción, abrieron paso a otras más, por así decirlo, piadosas, de motivos religiosos e inspiración renacentista. En lugar de soldados apuntando con el dedo, como reclutando valientes, o rescatando de mares embravecidos a mujeres evocadoras de la nación italiana, se hicieron frecuentes las imágenes de Cristo indefenso, de mártires afligidos, de víctimas oprimidas. El Movimiento Social se presentaba como el único partido que, ajeno y opuesto a la corrupción del sistema político y la dominación de los partidos, se mantenía virtuoso.[13]

Todo en el lenguaje del MSI parecía sugerir la amenaza de la hegemonía de occidente, en el estilo más puro de la paranoia pseudoconservadora. Así la circunstancia internacional, con la invasión de Checoslovaquia, la ofensiva del Vietcong o los movimientos estudiantiles, que en Italia fueron más largos y violentos. Así también, la nueva "coexistencia pacífica" de los democristianos con los socialistas –decían los misinos– no era sino parte de un complot comunista, cuyo avance se evidenciaba en el apoyo de la izquierda a las luchas de liberación –de Argelia a Cuba y de América Latina a Vietnam. Lenta, pero

[13] Luciano Cheles, "'Nostalgia dell'avvenire': The Propaganda of the Italian Far Right. Between Tradition and Innovation", en Cheles, Ferguson y Vaughan (eds.), *op. cit.*, pp. 42-56.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

implacablemente, el comunismo ganaba los corazones y mentes de la opinión pública y en Italia la amenaza se hallaba más cerca de su objetivo que en ninguna otra parte. El fascismo del MSI ya no decía querer revolucionar occidente, sino preservar su superioridad. No se pronunciaba abiertamente contra la democracia, sino que pretendía ser el único crítico de una República decadente, debilitada, cuya complacencia permitía el avance progresivo de la infección comunista, que ya iba penetrando la prensa, los intelectuales, escuelas, sindicatos y que terminaría por seducir irreversiblemente a la nación italiana entera.[14]

La lucha entre un Oeste virtuoso y fuerte por naturaleza, pero debilitado por el orden vigente, y un Este casi perverso, que ejerce sus influjos con el sigilo y la seducción de Mefistófeles, se volvió el tema primordial del MSI. Sin abandonar la típica tesitura pseudoconservadora, el nacionalismo revolucionario fue sustituido definitivamente por un europeísmo, se diría, más moderado, pero que en realidad era una suavización pragmática del viejo tema de la Tercera vía. En oposición al comunismo soviético y al capitalismo estadounidense, Europa y la OTAN habrían de erigirse defensoras de una civilización común, de un destino compartido diferente y superior. El MSI se declaraba el más auténtico defensor de la civilización occidental, a la vez que el único bastión real contra el comunismo.

El abandono del nacionalismo, sin embargo, no alteró en lo más mínimo la concepción del orden del Movimiento Social. Aunque abjuró definitivamente, al menos en el discurso, de toda pretensión revolucionaria, el orden político seguía siendo percibido como corrupto y decadente. En última instancia, si la

[14] Gallego, *op. cit.*, p. 12; Chiarini, art. cit., pp. 30-31.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

invasión soviética era tan amenazante, se debía a la debilidad de las fuerzas vitales del Estado, al declive de su autoridad, que le hacían vulnerable a la infección. La complacencia excesiva de la República, con sus normas permisivas, no sólo daba libertad de acción al comunismo, sino que actuaba sobre las mentes como un velo que impedía ver la realidad con nitidez. Sólo el MSI, que se mantenía ajeno al orden, podía conservarse puro y clara su mirada. Como nadie más, podía percibir los centros de poder, surgidos en ausencia de un gobierno fuerte, capaz de defender los intereses vitales de Italia. Este "gobierno invisible", subrepticio pero efectivo, era una conspiración entre los enemigos externos de la nación –los comunistas– y sus aliados internos –los políticos que se han adueñado de las agencias estatales, los servicios secretos, los poderes económicos– quienes decidían, sin que nadie lo supiera, el destino italiano.[15] Además, el MSI se esmeraba en dar a su lenguaje político, que en principio no parecía sino una fantasía paranoica, una apariencia realista. Se volvieron de nuevo comunes los ataques violentos a sindicatos y grupos de izquierda, los bombazos en los cuarteles del PCI, perpetrados por grupos clandestinos vinculados con el partido indirecta, secretamente. Mientras el Movimiento Social negaba toda relación con estas organizaciones y censuraba su violencia, encontraba en ellas un ejemplo del "desorden" republicano, que permitía una invasión comunista violenta y debilitante.[16]

[15] Veuglers, art. cit., pp. 87-89.

[16] Caciagli, art. cit., p. 24. La más importante de esas organizaciones era Ordine Nuovo, que en 1956, desesperada por su actitud oscilante entre la moderación y el radicalismo, salió del partido, aunque no lo abandonó del todo; mantuvo vínculos con él, lo que le permitía desempeñar el papel de intermediario con grupos extremistas. Es el caso,

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Esta "strategia della tensione", o strategia del doppio binario (estrategia de doble filo) como se la llamó después, era una reacción radical, pero lógica, al fracaso de una moderación titubeante y a un aislamiento cada vez mayor.[17] Se trataba de rescatar la identidad y la autonomía del MSI, socavada por su relación con el DC, pero sin salir de los márgenes formales de la democracia. Sólo así sería posible minar el lugar central de la Democracia Cristiana, presentarla como un partido débil, corrupto, sojuzgado, incapaz de garantizar la ley y el orden que, por el contrario, sólo el Movimiento Social podría restablecer. El MSI sería el representante de los sectores olvidados, cuyas necesidades no encuentran lugar en la República democristiana. Ajenos al sistema, estos oprimidos constituyen nada menos que el último reducto de las fuerzas vitales de la nación. Estos virtuosos, los únicos aún preocupados por el destino espiritual de Italia, temerosos del avance de la izquierda, habrían de reunirse en el único partido fuerte, combativo, enérgico y vital, el MSI, el "martillo de los rojos".

Era la añeja y ambigua actitud pseudoconservadora hacia el orden. Por un lado, el MSI buscaba darse una imagen respetable, de partido defensor de la ley y el orden, en torno del cual se aglutinara un frente de derecha que contuviera el avance de la izquierda; por el otro, había que evitar que la debilidad de un orden falso desembocara en una solución comunista, así hubiera que tolerar e inspirar la violencia callejera. Como si, en un

---

por ejemplo, de Avanguarda Nazionale, un sector radical del MSI, creado para llevar a cabo, en cooperación con Ordine Nuovo, un plan de subversión (James J. Newell, "Italy: The Extreme Right Comes in from the Cold", *Parliamentary Affairs*, 53 [2000], p. 472).

[17] La elección general de 1968 fue, con su 4.5% del voto, la peor para el MSI desde 1948 (Gallego, *op. cit.*, p. 12).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

orden corrupto, la virtud y la respetabilidad se resolvieran necesariamente en la violencia, en una lucha constante contra las fuerzas de la decadencia.

Lo cierto es que el MSI recobró un espacio político propio, como el mejor opositor al comunismo, no sin algún éxito, en una circunstancia de temor generalizado ante la radicalización del clima político que vino con los movimientos de izquierda de finales de los años sesenta. En las elecciones locales de 1971, el resultado fue de 13.9% en promedio allí donde participó el Movimiento Social, con algunos porcentajes de voto sobresalientes, como 15.2% en Roma, 19.5% en Palermo y 27% en Catania. En las elecciones generales de 1972, el MSI obtuvo su mejor resultado hasta entonces, con 8.7% del voto. El partido logró ubicarse, detrás de democristianos y comunistas, en competencia por el tercer lugar con los socialistas.[18]

Ahora bien, tan pronto como el comunismo cambiara su rostro amenazante, el discurso del Movimiento Social perdería toda sustancia, lo que sucedió desde mediados de la década de 1970. Con la lección del golpe de Estado chileno en mente, la derecha aceptaba que la polarización política podía tener consecuencias nefastas. El PCI, por su parte, adoptaba la vía del eurocomunismo, con lo que no sólo sustituía los métodos revolucionarios por una transformación gradual de la sociedad, inserta en los límites del orden político existente, sino que hacía de la defensa de la democracia su objetivo explícito. El "compromiso histórico del comunismo", por el que el PCI aceptaba participar en el gobierno solamente en alianza con los democristianos,

[18] El avance del MSI se suscitó sobre todo en el sur. En Sicilia, el 6.6% de 1967 se volvió 16.3%. En Roma, el avance fue de 9.3% a 15.2% (Chiarini, art. cit., p. 32).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tuvo una vida corta, de 1976 a 1978. Pronto, sin embargo, en 1983, terminó definitivamente la reclusión de la izquierda –o, lo que es muy parecido, la partidocracia de la Democracia Cristiana–, cuando Bettino Craxi fue electo el primer jefe de gobierno socialista en la historia política de Italia. Con ello se cerraba la fase más radical de la política italiana de la posguerra, mientras que el MSI, el eterno "martillo de los rojos", perdía su razón de ser en lo que se anunciaba como un nuevo periodo de reclusión; sólo quedaba un extremo amenazador, el neofascismo, cuya voz todas las fuerzas políticas habrían de acallar.[19]

Sin embargo, las circunstancias no tardaron en acomodarse, de nuevo, en favor del MSI. En el poder, los socialistas fueron el primer gobierno que insistía en la necesidad de reformar la partidocracia italiana y diluir la hegemonía democristiana. No obstante, el gobierno de Craxi terminó en una crisis política que hacía manifiesto que los vicios del clientelismo no eran exclusivos de los democristianos. La ola de escándalos de corrupción, a principios de la década de 1990, se llevó entre sus aguas procelosas no sólo a altos personajes de la Democracia Cristiana, sino también del Partido Socialista, entre los que se contaba al mismo Craxi.[20] El MSI se hallaba frente a la oportunidad de hacer de su aislamiento fuente de legitimidad y tamizar sus objeciones hacia el orden político para darles una apariencia más

[19] Newell, art. cit., pp. 473-474.

[20] A fines de la década de 1980 y principios de 1990, se dieron a conocer numerosos casos de corrupción, lo mismo a nivel local que nacional. En el sur de Italia, eran frecuentes los vínculos entre democristianos y la mafia, como eran los manejos con fines políticos de empresas de propiedad estatal, donde los socialistas no se mostraban menos activos (Kitschelt y McGann, *op. cit.*, pp. 169-170).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

respetable. El Movimiento Social era el único partido que no se había visto inmerso en casos de corrupción. Su lejanía de la política le confería el halo de probidad que los demás habían perdido. Más aún, los viejos neofascistas parecían visionarios, que desde hacía cuarenta años habían advertido la naturaleza corrupta de la República y presagiado su derrumbe.

El Movimiento Social abandonó definitivamente su rechazo al comunismo y a la democracia surgida de la posguerra. Su hostilidad hacia el sistema político adquirió nuevos términos. Más que el orden democrático en sí, era la naturaleza corrupta de los partidos y su poder excesivo el objetivo de los ataques. El MSI asumió el papel de impulsor de la reforma institucional, pero su propuesta aún tenía el olor a viejo de la República de Saló.

El Estado debía recobrar su vitalidad y autoridad, ser la fuerza coercitiva que respaldaría la identidad moral de la nación, que encarnaría su pureza. Dado que los partidos políticos eran la principal enfermedad del sistema, había que reemplazarlos por un orden corporativista que sustituyera la división y el interés privado por la armonía pública. En torno de un Estado enérgico y saludable, fuertemente centralizado, se agruparían unos sindicatos obligatorios, representantes de las fuerzas vitales de la nación. A la cabeza estaría un Presidente con autoridad, designado mediante elección directa. No se trataba, según el Movimiento, de abolir la democracia, sino de perfeccionarla, suprimiendo hasta donde fuera posible todo cuanto tuviera de liberal. En lugar de un parlamento como lo entiende el liberalismo, el poder legislativo se conformaría por una cámara de senadores corporativa, representante de todas las categorías sociales, económicas y culturales. Una nueva República orgánica, con fuertes poderes ejecutivos y partidos políticos con papeles restringidos, fundamentada en la autoridad, el orden, la disciplina

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

y la armonía. Aún parecía sospechosa la intención del MSI de volverse un movimiento nacional popular, que sintetizara los remanentes del fascismo en un nacionalismo anticapitalista, que se antojaba demasiado anquilosado. Así lo confirmaron las elecciones, en las que el ligero repunte de 1983, con 6.8% del voto, fue sucedido por un nuevo declive, que comenzó con 5.7% en 1987 y tocó fondo en 1992, con sólo 5 por ciento.[21]

## El postfascismo de Alianza Nacional

Las décadas de los años ochenta y noventa levantaron para el MSI el telón de la política nacional. Las bases sobre las que se había erigido el sistema político italiano de la posguerra se erosionaron progresivamente. El desarrollo económico y el avance de la urbanización se extendieron, más en el norte que en el sur, pero al cabo en todo el país; la propagación de la educación y de los medios masivos de comunicación, el aumento general de los niveles de vida, así como el incremento en la movilidad social y geográfica dieron por resultado un electorado susceptible a influencias más variadas, menos estable en sus afinidades políticas y, en consecuencia, menos arraigado en las subculturas tradicio-

[21] Caciagli, art. cit., p. 27. Tras la dimisión, en 1987, de Almirante, fueron Pino Rauti y Gianfranco Fini –a quien se debe la postrera transformación del partido– los artífices de la posición ideológica del MSI durante estos años. Primero, Fini intentó elaborar, sin éxito, una visión pseudoconservadora más flexible, más cercana al discurso lepenista, aunque seguía sonando a fascismo. Después, en 1990, el nuevo presidente del partido, el radical Pino Rauti, intentó dar un giro nacional popular. Después de él, sería electo nuevamente Fini, para llevar a cabo la renovación del partido (Furlong, art. cit., p. 349).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

nales. La Democracia Cristiana no sólo vio menguar su influencia sobre sus simpatizantes, por causa del cambio generacional y el incremento en la secularización; el enemigo que daba razón de ser a su hegemonía, el comunismo, también perdió su apariencia temible.

Ya una vez el Movimiento Social había dejado pasar las circunstancias favorables, enceguecido por su nostalgia del pasado. La añoranza fascista quedó derrotada sólo hasta 1991, cuando Gianfranco Fini asumió un liderazgo firme sobre el partido, que persiste hasta el día de hoy. El MSI volcó entonces sus energías sobre la exigencia de una reforma institucional. Con el derrumbe del sistema político, en el ocaso de 1993, un partido como el MSI, que había sido un crítico acérrimo de la I República, tenía la posibilidad de incorporarse cabalmente a un nuevo sistema erigido sobre el repudio a la vieja política. La desintegración de los antiguos partidos le hizo de súbito un aliado necesario para conformar el bloque de las derechas. No podía ser más exitosa la incorporación del Movimiento Social; en las elecciones locales de noviembre de 1993, con 31% del voto, se volvió el partido principal en Roma y Nápoles; en 1994, 13.5% del voto que obtuvo en las legislativas le permitió entrar, con cinco ministerios, al gobierno presidido por Berlusconi (1994-1996).[22]

[22] En el nuevo sistema electoral, tres cuartas partes de las diputaciones y senadurías serían de mayoría simple, sólo una cuarta parte proporcionales. Esto obligaba a buscar alianzas afines, en lugar de la mayoría de votos asegurada –en muchas ocasiones inestable– que habían gozado los democristianos con la representación proporcional. La idea era estimular la existencia de dos grandes coaliciones de izquierda y derecha, capaces de gobernar por sí mismas. En la izquierda, el PCI y el PSI se escindieron

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

En 1995, el partido cambió su nombre a Alleanza Nazionale (AN), como muestra de su intención de abandonar todo símbolo que pudiera traer a la memoria su pasado fascista. Las camisas negras, los saludos romanos y las conmemoraciones de los veteranos de guerra de Saló se sustituyeron por la aceptación incondicional del régimen democrático liberal y el rechazo de toda forma de racismo y dictadura. En sus "tesis políticas" de ese año, Alianza Nacional decía abandonar sus últimos vestigios de fascismo y abrazar los principios de la libertad y la democracia. Rechazaba todas las formas de totalitarismo y racismo, por exaltar el uso de la coerción y ser opuestas a la dignidad de los individuos, sin la cual ninguna democracia puede existir. También el viejo corporativismo, el anticapitalismo y la tercera vía se dejaron al olvido por un programa económico liberal, de respeto al mercado e iniciativa individual, reducción de impuestos y restricciones administrativas.[23]

Alianza Nacional ha tomado el camino de un populismo vago, relativamente moderado, definido por oposición a la partitocrazia. Busca aparecer como una fuerza política respetable, cuya honradez proviene de su aislamiento previo de un

---

en el Partito della Refundizione Comunista y el Partito Democratico della Siniestra, de corte más centrista. Por la derecha, la Democracia Cristiana se dividió en el Partido Popular Italiano, en el Centro Cristiano Democrático y Pacto por Italia, todos de corte populista, acompañados por otros nuevos partidos, el más importante Forza Italia, de Berlusconi (Newell, art. cit., p. 476).

[23] Desde 1994, Alianza Nacional se constituyó agrupación electoral, en la que algunos liberales y democristianos se sumaron al MSI. En 1995 sustituyó como partido al Movimiento Social Italiano (Gallego, *op. cit.*, pp. 20-25).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

orden corrupto, ya caído, imagen a la que contribuye la figura de Fini, un hombre elegante, de suaves maneras, educado y mesurado, claro al momento de exponer sus opiniones. Sin embargo, si el viejo Movimiento Social se ha transformado en un partido democrático liberal es difícil decir. Aún es posible atisbar en su programa ciertos elementos del malestar pseudo-conservador.

Es posible leer en sus estatutos que Alianza Nacional es una "organización política inspirada en la concepción espiritual de la vida, cuyo fin es garantizar la dignidad y el interés del pueblo italiano".[24] La recuperación de valores tradicionales, no materialistas, como la nación, adquiere preponderancia en la solución de todo problema que aqueje a la sociedad italiana. El liberalismo económico tiene un matiz antimaterialista, en lo que AN llama "economía social de mercado", que pretende ser una combinación del capitalismo con las metas espirituales de la reconstrucción de la identidad nacional y la regeneración moral. Tras la postura económica de Alianza se oculta, pues, una crítica moral de la política. AN dice representar a los grupos que, durante el periodo de la partidocracia, quedaron desprotegidos por el Estado –la burguesía empresarial pequeña y media, artesanos, hombres de negocios, profesionistas jóvenes y desempleados– en contra de la "burguesía parasitaria" que sacó provecho del clientelismo y la corrupción que asolaban al país. El liberalismo de Alianza manifiesta una actitud hosca y distante hacia la política en general, una desconfianza de principio hacia unas elites políticas corruptas por naturaleza, que hay que mantener alejadas, tanto como sea posible, de los recursos públicos y la econo-

[24] Rodríguez Jiménez, *op. cit.*, p. 230.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mía. AN se dice la voz de los olvidados por la política vieja, de las auténticas fuerzas vitales, productivas de la nación, cuyos intereses han quedado acallados durante los casi cincuenta años que duró la I República.[25]

En su visión del orden, Alianza Nacional ha adoptado una postura más cercana a un conservadurismo nacionalista, de inclinaciones católicas. Su programa se dirige a la defensa de una sociedad tradicional, jerárquica, fundamentada en la autoridad y la disciplina. Su idea de un Estado dotado de mayor capacidad de coerción, con unas leyes menos permisivas –que prohíban por ejemplo el uso de cualquier tipo de droga–; la defensa de unas penas más severas –incluida la pena de muerte– y de los roles tradicionales, son todas medidas que apuntan a una preocupación fundamental: la regeneración moral y nacional de Italia. Alianza Nacional imagina una sociedad organizada a la imagen de un ejército, un orden donde cada individuo tiene una labor que desempeñar, donde cada cual conoce el lugar que le corresponde, donde las jerarquías son claras y los intereses propios se subordinan al destino colectivo; a la cabeza, un Estado fuerte y poderoso, pero paternal. El divorcio, el aborto, el feminismo, la permisividad de las leyes son la mejor prueba de la alteración del orden armónico. Todas amenazan a la familia, la unidad básica de la regeneración moral y nacional. El viejo corporativismo adquiere un nuevo revestimiento en la figura de la subsidiariedad social cristiana. Las asociaciones intermedias, la familia principalmente, deben adquirir un papel más activo, preponderante en la sociedad. La familia es la imagen de un

[25] Campi, art. cit., pp. 126-128; Kitschelt y McGann, *op. cit.*, pp. 159-161.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

orden natural, armonioso y espontáneo, solidario, que se extenderá a todos los ámbitos de la vida.[26]

Ese es el legado espiritual que Italia, por medio de la Unión Europea, debe difundir a Europa. AN favorece la existencia de una Unión Europea entendida como una confederación de Estados soberanos –lo que quiere decir sin centralización monetaria ni económica–, cuya labor principal sería preservar el destino espiritual de la civilización europea, amenazado por el consumismo materialista de la cultura norteamericana.[27]

Con este programa, Alianza Nacional se convirtió en la cuarta fuerza del sistema político italiano. El 8.7% del voto, que hasta antes de la década de 1990 había sido su máximo logro, se vio de súbito superado por 12.5% en las europeas de 1994 y 14.1% en las regionales de 1995. En las elecciones de 1996, pese a obtener un resultado de 15%, AN salió del gobierno, debido al triunfo del bloque de la izquierda. Regresó sin embargo en 2001, de nuevo en alianza con Berlusconi y la Liga Norte de Umberto Bossi.[28]

Ahora bien, es difícil decir en qué medida Alianza Nacional ha abandonado su estilo pseudoconservador. Hasta ahora, más

[26] Caciagli, art. cit., p. 30; Mario Sznajder, "Continuity or Change in the Ideology of Alleanza Nazionale", en Instituto Stephen Roth para el Estudio del Antisemitismo y Racismo Contemporáneos, *Anti-Semitism Worldwide 1997/8*, Tel Aviv, Universidad de Tel Aviv, 1998, *passim*.

[27] Catherine Fieschi, "European Institutions: The Far-Right and Illiberal Politics in a Liberal Context", *Parliamentary Affairs*, 53 (2000), p. 523.

[28] Además, AN ha ganado una representación constante en los parlamentos italiano, europeo y en el senado, a nivel nacional; a nivel local, ha logrado mantener alrededor de 3 000 representantes en promedio en consejos regionales, provinciales y comunales (Newell, art. cit., p. 483).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

centrada en la denuncia de la corrupción y las deficiencias económicas de la vieja partitocrazia, parece más orientada hacia un conservadurismo tradicionalista, en ocasiones de un tono populista muy matizado. Sin embargo, puesta a elegir entre democracia y liberalismo, entre autoridad y libertad, es inocultable su predilección por las primeras. Cuando Alianza Nacional declara su intención de complementar la democracia liberal, puede entenderse como un deseo de atenuar los elementos liberales de la democracia, por ser un elemento divisivo y debilitante del espíritu nacional. En sus "tesis políticas", no sólo se consideran insuficientes la representación individual y la competencia partidista. La propuesta de establecer un régimen presidencial que privilegie una democracia directa, plebiscitaria, tiene la intención evidente de reducir los poderes del parlamento cuanto sea posible (según la propuesta de AN, las deliberaciones parlamentarias sólo serían válidas si resultan aprobadas en un referéndum).[29]

Mucho se ha cuestionado la autenticidad de la transformación democrática de Alianza Nacional. Se dice con frecuencia que ni su organización ni su liderazgo se han modificado un ápice, ni su rechazo del fascismo es tan profundo como se esperaría.[30] Lo cierto es que, aunque se advierten ciertos destellos de pseudoconservadurismo en su lenguaje, Alianza Nacional ha perdido la visión paranoica del orden que es esencial a la tradición del antiparlamentarismo de derechas. Difícilmente un partido en el poder podía seguir denunciando la decadencia del orden vigente. Ni podía advertir la presencia de agentes conta-

[29] Sznajder, art. cit., *passim*.

[30] Alexandra Cole, "Old Right or New Right? The Ideological Positioning of Parties of the Far Right", *European Journal or Political Research*, 44 (2005), p. 220.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

minantes externos, en buena medida porque dejó de tener un enemigo que los simbolizara. MSI/AN no pudo encontrar un sucedáneo de los demonios comunistas y sus aliados internos, los democristianos, pues ambos desaparecieron de la escena. El inmigrante no podía ser un sustituto, en un país que ha sido más exportador que receptor de mano de obra, donde no son comunes las colonias marginadas de trabajadores extranjeros.[31] Persiste, no obstante, esa tensión entre la tradición pseudoconservadora y la inclusión, que se mantendrá irresuelta mientras la fortuna esté con Alianza Nacional, mientras se sostenga su éxito relativo, que ha sido más el producto de unas circunstancias favorables que de una adaptación de su lenguaje político; éste, más bien, ha tendido a desdibujarse.

[31] El único etnocentrismo posible ya había sido adoptado por la Liga Norte de Umberto Bossi, quien moviliza el resentimiento del norte desarrollado hacia el sur económicamente deprimido (véase Kitschelt y McGann, *op. cit.*, p. 174). En Italia, sólo 13.4% del total de la población asevera que les desagradaría tener vecinos de otra raza. El porcentaje es sólo ligeramente superior, de 18.1%, para los votantes del MSI (p. 295n).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

# XIII. EL PARTIDO LIBERAL AUSTRIACO

## ESTERTORES DEL PANGERMANISMO

En Austria, la tradición pseudoconservadora no proviene del fascismo ni del nazismo, sino del nacionalismo germánico. Es verdad que no pocos austriacos recibieron con algarabía el gobierno de la anexión (Anschluss) a la Alemania nazi, en 1938. No obstante, ese entusiasmo no se explicaba por la atracción del nacional socialismo, sino por el retorno de Austria al *Reich* alemán. Esa era la satisfacción de los deseos de muchos, quienes desde la aparición de los primeros movimientos pangermanistas veían en la unificación con Alemania la realización del destino de una sola comunidad germánica, en oposición al experimento multinacional de los Habsburgo. El nazismo era sólo cuestión de detalle, un mero instrumento para la concreción de ese viejo anhelo.[1] En Austria, a diferencia de Francia e Italia, ni el fascis-

[1] A decir de José María Pérez Gay: "... la mayoría de los habitantes alemanes de Viena esperaban a las tropas nazis, nunca parecieron tan felices como en aquellos días de infortunio. Nunca como entonces se sintieron alemanes del Tercer Reich, todo un sistema de pactos atávicos renació al grito de la superioridad racial de ese pueblo" (*El imperio perdido*, México, Cal y Arena, 2004, p. 286).



This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mo ni el nazismo tuvieron germinación propia durante el periodo de entreguerras. Desde la segunda mitad del siglo XIX, la política austriaca se hallaba dominada por tres grandes tradiciones que, de fuerte raigambre y fidelidades férreas, no dejaron espacio para ninguna otra.

En Viena, principalmente, y en las áreas industrializadas del país, la subcultura (Lager) socialista echó sus raíces en favor del Partido Social Demócrata Austriaco, SPÖ (Sozialdemokratische Partei Österrichs). En el oeste y en las áreas rurales, el catolicismo predominó, primero, bajo la égida del Partido Social Cristiano que, según hemos visto, nació como un vehículo de reacción populista, con ciertos tonos de antiparlamentarismo de derecha. Sin embargo, el socialcristianismo perdió todo su contenido pseudoconservador cuando, desde la caída del imperio austro-húngaro, se transformó primero en el Partido Demócrata Cristiano Austriaco y, después de la Segunda Guerra, en el ÖVP, Partido Popular Austriaco (Österreichische Volkspartei).[2] De tal suerte, fue con la tercera Lager, el nacionalismo germánico, que el lenguaje pseudoconservador sobrevivió en Austria, después de la Segunda Guerra Mundial.

El malestar pseudoconservador, no obstante, encontró también aquí poco espacio en la situación política de la posguerra. Como en el caso italiano, en Austria la persistencia de subculturas derivó en un sistema político partidocrático, sólo que, en este caso, la hegemonía fue bipartidista, en lo que se ha dado en llamar el sistema Proporz.[3] Se trataba de un arreglo político por

[2] Rick Kuhn, "The Threat of Fascism in Austria", *Monthly Review*, junio de 2000, p. 26.

[3] Después de la guerra, Austria, al hacer frontera con ambos bloques, fue ocupada por los aliados occidentales y soviéticos. Las tropas de

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

el cual el ÖVP y el SPÖ consentían en gobernar en una gran coalición definida por oposición al nazismo, lo que en la circunstancia austriaca quería decir el rechazo de la Anschluss, que el pangermanismo había visto con buenos ojos. Es decir, mientras que el Partido Popular y el Social Demócrata se repartirían los segmentos de la administración estatal, el nacionalismo germánico de la tercera lager, como toda fuerza cuya ideología se fundamentara en la negación de la nación austriaca, quedaría excluida de la partidocracia, imposibilitada constitucionalmente para formar un partido político.

La prohibición se aligeró con la amnistía de 1949, que permitió la formación de un nuevo partido, la Liga de los Independientes (Verband der Unabhängigen), cuyo propósito era ganarse la simpatía de los excolaboradores del nazismo que recuperaron el derecho de voto.[4] Aunque la VdU se declaraba hostil

---

ocupación sólo se retiraron cuando, en 1955, después de negociaciones dilatadas, el canciller Rabb comprometió a su país a mantenerse como territorio neutral. Por eso, era impensable la hegemonía de uno de los grandes partidos (Robert Knight, "Haider, the Freedom Party and the Extreme Right in Austria", *Parliamentary Affairs*, 45 [1992], pp. 289-290) "Because of their conflicting social, economic, cultural, and political views, a unique, shared system of government known as Proporz evolved, which put each party in a position of watching over the others at every level of public service (...) The elites of the ÖVP and SPÖ learned to cooperate horizontally across the traditional cleavages between their two pillars while continuing to mobilize party loyalty downward within their respective camps" (Max Riedlsperger, "The Freedom Party of Austria: From Protest to Radical Right Populism", en Betz e Immerfall [eds.], *op. cit.*, p. 28).

[4] A menudo, los procesos de desnazificación se vieron subordinados a necesidades pragmáticas. Si en las inmediaciones de la posguerra la

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

al nacionalsocialismo, decía ser el partido de los "sin partido", el asilo de los repatriados, alemanes expulsados y exiliados políticos que habían quedado fuera del nuevo orden de la posguerra; sólo para desaparecer en 1955, cuando se hizo oficial la rehabilitación política de los colaboracionistas nazi. No es posible decir mucho acerca de un partido tan efímero, como no sea que su importancia residió, sobre todo, en que proveyó al pangermanismo de un refugio político desde el cual esperar pacientemente mejores tiempos.

En efecto, aunque había en la Liga una corriente liberal, también albergaba a un sector nacionalista, representante del pangermanismo firmemente arraigado en las provincias austriacas –en especial en Carintia– y que a la postre logró dominar el partido.[5] Esa herencia quedó del sucesor de la VdU, el Partido Liberal Austriaco –FPÖ–, fundado en 1956, cuya presencia política fue, por lo menos hasta la década de los años setenta, marginal y su votación siempre inferior a 10%, alrededor de 5%, en promedio. No se podían esperar mejores resultados para un partido cuyas afinidades radicales comenzaban a despuntar. De hecho, durante estos años, el FPÖ (Freiheitliche Partei Österreichs) funcionó más a la manera de un club, donde pangermanistas y colaboracionistas nazis podían compartir su hostilidad hacia un orden republicano cuyo fundamento na-

---

purga parecía infatigable, pocos años después se suavizó, como parte de las concesiones y negociaciones entre partidos (Jorge Basurto, "El Partido Liberal de Jorg Haider y la cuestión de la democracia", *Relaciones Internacionales*, 2000, p. 68).

[5] De los fundadores de la Liga de los Independientes, uno, Herbert Kraus, era un periodista liberal y el otro, Victor Reimann, había militado en el partido Nacional Socialista (véase Kuhn, art. cit., p. 27).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

cional consideraban corrupto de raíz. Allí podían congregarse, librar la prohibición constitucional, siempre que sus afinidades se mantuvieran secretas. Por su parte, los partidos republicanos no veían en el FPÖ un mal necesario del que era mejor permanecer alejados.

Había que cambiar el rumbo o morir de nostalgia y aislamiento. Para el FPÖ, la supervivencia se hacía aún más complicada por el hecho de que en Austria la derecha radical careció de un enemigo que encarnara e hiciera visibles los vicios del orden restaurado.

Aquí, por causa de la neutralidad austriaca, desde finales de la Segunda Guerra Mundial fue casi inexistente el Partido Comunista, el típico invasor, el agente infeccioso que inocula el cuerpo de una nación vuelta débil por la corrupción del orden. La derecha radical austriaca no pudo erigirse "martillo de los rojos", un mal menor, pesarosamente tolerado, pero necesario a la vista de una amenaza inminente. Todo lo contrario, el nacionalismo germánico, con poco que su discurso subiera de tono, se volvería el peligro más tangible para el gobierno de la gran coalición, que por lo demás gozó de un apoyo envidiable para toda Europa.[6]

Para el FPÖ, la etapa que va de fines de la década de 1960 a los años setenta significó el abandono del nacionalismo radical y su sustitución por un programa relativamente liberal. Se volvió un partido de protesta contra el Proporz, en un estilo similar a lo que actualmente es Alianza Nacional; decía ser el representante

[6] Kitschelt y McGann, *op. cit.*, p. 168. Además, el corporativismo austriaco fue también clave en la desmovilización del movimiento obrero (véase Kuhn, art. cit., p. 27).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

de los ciudadanos emprendedores, amantes de la libertad y adeptos del mercado, olvidados por una política partidocrática que, dominada por arreglos clientelares, no hacía sino restar oportunidades políticas y económicas a esos individuos deseosos de desarrollar sus potencialidades.

Progresivamente, durante la década de los setenta, los viejos pangermanistas y ex nazis fueron sustituidos en los cuadros altos del partido por gente más joven y pragmática. La transmutación pareció culminar en 1979, con el ingreso del partido a la Internacional Liberal. Todo en el FPÖ apuntaba a la derrota definitiva del ala pangermanista, que no parecía tener otra cosa en común con el partido como no fuera un rechazo populista del Proporz.[7]

Ninguna transformación alcanzaría, sin embargo, para sacar al Partido Liberal de su marginación, no al menos en tanto no se resquebrajara la Gran Coalición.[8] No otra cosa comenzaba a ocurrir en 1966, cuando por vez primera el ÖVP formó un gobierno de mayoría unipartidista, ardid al que el SPÖ respondió, en 1970, con un gobierno de minoría apoyado en el parla-

[7] Basurto, art. cit., p. 69. En 1980, Norbert Steger fue electo el primer líder del partido que carecía de todo vínculo con el nacional socialismo (Kurt Richard Luther, "Austria: A Democracy under Threat from the Freedom Party", *Parliamentary Affairs*, 53 [2000], p. 434). (En adelante, "Austria...").

[8] El FPÖ pretendía fungir como un partido pivote, para formar junto con alguno de los grandes partidos una mayoría parlamentaria sólida. Mientras los socialistas y los popular católicos –que hasta finales de la década de 1980 concentraron juntos 90% de la votación– pudieran sostener la coalición, de muy poco les serviría el apoyo del FPÖ, que entre 1966 y 1979 no pudo rebasar la cifra de 6% (Knight, art. cit., pp. 290-294).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mento sólo por el Partido Liberal. Durante los siguientes periodos parlamentarios, la solidez de las mayorías de los socialistas hizo de nuevo superflua la presencia política del FPÖ. Fue sólo hasta 1983, cuando la mayoría del SPÖ se tambaleaba una vez más, que los socialistas hubieron de llamar al Partido Liberal a participar en el gobierno.[9]

El giro liberal parecía al fin rendir buenos frutos, prescindiendo de que, con poco menos de 5% de la votación, la suerte electoral del FPÖ en nada había cambiado. En realidad, el partido debía su súbita incorporación a las transformaciones que recorrieron toda Europa, para debilitar, también en Austria, el arreglo político de la posguerra. En la medida que la amenaza comunista, de suya lejana, se disipaba aún más con el próximo derrumbe soviético, comenzaba a perder sentido la neutralidad en que se había sostenido el Proporz. Además, aunque lejos de significar una crisis, comenzaba a disminuir su paso el crecimiento económico que, durante las décadas de 1950 y 1960, había sido acucioso bajo las riendas del Estado benefactor. Comenzaba pues a diluirse el consenso keynesiano y las posiciones de los socialistas –más adeptos de una transformación incremental del Estado de bienestar– y católicos –de tendencia más liberal– divergían progresivamente. Por su parte, se incorporaba al electorado una generación de votantes más educados, móviles, volátiles, seculares y en consecuencia con afinidades más débiles hacia las subculturas tradicionales. Aquí también, los costos del corporativismo se hicieron más visibles –no faltaron casos de

[9] El FPÖ obtuvo la vicecancillería y el ministerio de asuntos extranjeros. Es tradición de la política austriaca que al partido minoritario de la coalición gobernante se otorguen ambos puestos (Basurto, art. cit., p. 70).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

corrupción, sobre todo en la segunda mitad de los años ochenta– y diáfanos sus beneficios.[10]

De tal suerte, en la Gran Coalición se abrieron fisuras por las que podían colarse a la escena política otros partidos. No obstante, al incorporarse al gobierno, el FPÖ perdía lo único que mantenía acallada al ala germanista, su carácter de protesta y su desprecio por la República, sin que apareciera por ninguna parte la retribución en votos que habían prometido los liberales.[11]

Los pangermanistas, que habían permanecido ocultos en las secciones provinciales del FPÖ, entraron en tropel y se apoderaron del partido. Jörg Haider, un joven político proveniente de Carintia, conocido por su larga militancia en el nacionalismo más exaltado, encabezó la revuelta. Con el putsch de 1986, con el que una mayoría abrumadora hizo a Haider cabeza del partido, toda pretensión liberal quedó abandonada, pero también las tentaciones estrictamente pangermanistas.[12] El estilo político

[10] Knight, art. cit., p. 429. Es preciso matizar. Austria es uno de los países que menos ha desmantelado el Estado benefactor y su economía presenta, actualmente, una de las tasas de desempleo más bajas de Europa, de menos de 5%. El descontento económico es aquí, menos que en ninguna parte, relevante para explicar el resurgimiento de la derecha radical (Kuhn, art. cit., pp. 29-30). Por cierto, tampoco funciona aquí la tesis del partido de protesta: hasta 1993, 93% de los votantes se sentían identificados con el partido por el que votaban. Aunque la cifra disminuyó, desde la década de los años ochenta, a 75%, sigue siendo la más alta de Europa (Betz, *op. cit.*, p. 49).

[11] Luther, "Austria...", p. 429.

[12] La pugna entre Steger y Haider fue cruenta. Éste, en sedición declarada, exigía la elección de un nuevo líder del partido, a lo que Steger respondió con la amenaza de expulsión. Haider, a su vez, amedrentó con la posibilidad de llevarse consigo a toda la organización partidista de

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

de la vieja tradición fue, sin embargo, conservado en sus rasgos esenciales. Haider, en buena obra de alquimista, logró forjar un programa político fiel a la tradición pseudoconservadora, pero bien adaptado a la realidad del presente, cuyos buenos réditos han sido evidentes.

## El pangermanismo trastrocado

Los vínculos de Jörg Haider con la tradición más acendrada del nacionalismo germánico son obvios. Su padre se unió, antes de la Segunda Guerra, al ejército alemán, de donde regresó triunfante a Austria como oficial nazi. Haider alcanzó la madurez en la provincia sureña de Carintia, ciudad fronteriza con las repúblicas del Este, bastión del nacionalismo germánico y sede de la sección estatal más poderosa del FPÖ, dominada desde siempre por el sector nacionalista radical.[13] Allí, en la organización juvenil del partido, comenzó Haider desde muy joven su carrera política, hasta volverse el líder absoluto del Partido Liberal en su provincia natal. De ahí que, en 1986, los socialistas se apresuraran a llamar a nuevas elecciones tras romper la coalición con el FPÖ, bajo el argumento de que había sido asaltado por los nazis.[14]

---

Carintia, una de las más fuertes; tan es así que la organización federal del FPÖ prefirió reconciliarse con Haider antes que perder tan preciada sección, lo que significó el sepulcro del ala liberal (Betz, *op. cit.*, pp. 11-13).

[13] El pangermanismo en Carintia comenzó a tornarse especialmente virulento entre 1918 y 1920, con la guerra fronteriza que la Primera República de Austria libró contra la nueva República Yugoslava. Carintia fue también uno de los principales bastiones del nazismo, durante el gobierno de la Anschluss (Kuhn, art. cit., p. 26).

[14] Riedlsperger, art. cit., p. 29. Se dice, a manera de anécdota, que Haider comenzó a ser conocido desde su triunfo en un concurso de

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

A decir verdad, el arribo de Haider estaba lejos de implicar un retorno del pangermanismo. El Partido Liberal Austriaco mantuvo su compromiso de tomar distancia frente a todo grupo de inclinaciones fascistas o totalitarias. Ciertamente, existía en su programa electoral el propósito explícito de ensalzar las raíces germánicas de Austria, de infundir en sus ciudadanos la conciencia de pertenecer a un solo e indivisible pueblo alemán. Sin embargo, al mismo tiempo Haider decía ser un patriota, que reconoce y respeta la autonomía del Estado austriaco. Más allá de la constitución formal del país, el FPÖ alegaba la pertenencia de Austria a una comunidad nacional germánica; pese a abandonar toda pretensión de hacer coincidir nación y Estado, el partido declaraba la existencia de un destino colectivo compartido con Alemania que debía ser reconocido. Si, según decía Haider en campaña, Austria es "una monstruosidad ideológica", se debe a que los políticos se niegan a reconocer su verdadera naturaleza. "Este país –remataba Haider– no será libre hasta que sea alemán".[15]

De eso se trataba; los retoques de pangermanismo servían para contrastar la virtuosa autenticidad del pueblo austriaco, que se reconoce en su destino colectivo, con la hipocresía interesada, materialista, de una clase política que oculta las verdades más evidentes. La política vigente oprime, porque sojuzga el carácter auténtico de aquellos a quienes gobierna. Casi todo

oratoria concertado por la organización juvenil del FPÖ en Carintia, con su discurso, "¿Somos los austriacos alemanes?" Sobra decir que su respuesta era afirmativa. A los veinticinco años, Haider fue secretario del FPÖ de Carintia, y poco más tarde representante de la provincia en el Parlamento (Kuhn, art. cit., p. 28).

[15] Cit. por Basurto, art. cit., p. 71.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

cuanto sirva para mostrarlo sirve de argumento, con tal que cause revuelo. El nacionalismo germánico fue útil como ejemplo, pero a la sazón sustituible por otros temas. Lo que verdaderamente importa es representar a la gente honesta y trabajadora, defenderla de la corrupción y abulia de las elites políticas.

Dicho esto, no debiera llamar a error la defensa del mercado del FPÖ, que se ha tildado de neoliberal. En rigor de verdad, el asalto de Haider en nada alteró el rumbo del liberalismo económico que el Partido Liberal adoptó desde su transformación en los años sesenta. La privatización de las empresas estatales, la reducción de los impuestos, los recortes a los servicios públicos, el adelgazamiento de las burocracias gubernamentales, todo permaneció en los programas del FPÖ.[16] Sólo que, desde la llegada de Haider, es otro el sentido de la defensa del mercado. Si, veinte años atrás, era el mejor medio para oponerse a la partidocracia, lo seguía siendo aún. Pero ahora, la defensa del mercado, lejos de ser una reivindicación individualista, encajaba en una visión pseudoconservadora del orden, mucho más amplia y acabada, definida por oposición al liberalismo político.

Más que como una propuesta de reforma económica, el "neoliberalismo" sirve al Partido Liberal para proclamarse el representante de los que han sido olvidados por los políticos. Éstos, que sólo piensan en su provecho material, no sólo han dejado de representar a la "gente común", sino que se apropian de los frutos de su esfuerzo. Así lo muestran los escándalos de corrupción, la forma como los políticos se reparten las empresas estatales y malversan los fondos públicos; la clase política se enriquece, sin merecerlo, con los impuestos de los ciudadanos. Claro está, el asunto no se reduce a la falta de mecanismos de rendición de

[16] Kuhn, art. cit., p. 30; Betz, *op. cit.*, pp. 112-115.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

cuentas. El problema es de índole moral: hay, en el fondo, la idea de que se ha roto la reciprocidad en que debería de basarse el orden. La armonía natural de la comunidad se ha violentado, sólo podrá ser restituida cuando el "hombre pequeño" sea al fin representado. Éste, cabe suponer, es adepto del libre mercado, porque se opone a la corrupción que engendra la partidocracia. El "neoliberalismo" es para el FPÖ algo más que una política económica, es un medio de restituir a la comunidad el principio de reciprocidad, un primer paso que facilite la representación del "hombre común" que, en su aislamiento de un orden corrupto, ha mantenido intacta su pureza. Lo dice Haider, casi literalmente: en la "Tercera República", deberá eliminarse la "hamaca del estado benefactor", sobre la que reposan quienes reciben, sin merecerlo, los beneficios del trabajo arduo y de los impuestos de los verdaderos ciudadanos.[17] El mercado se vuelve esencial para erradicar el problema de fondo: la contaminación moral del orden político.

Volvamos, por un momento, al tema del pangermanismo. La idea de comunidad, el énfasis en las virtudes del "volk" y de la "homeland", sirven ante todo como distintivo moral. En las primeras campañas, el reconocimiento de la pertenencia de Austria a una comunidad etnolingüística y cultural germánica era signo de virtud. Por el contrario, los políticos del establishment sólo daban muestras de su corrupción, cuando, al escuchar las exaltaciones pangermánicas de Haider, tenían por toda reacción tildarle de nazi, fascista o cualesquiera improperios. Para el líder

[17] Cit. por Betz, *op. cit.*, p. 113; Ioannis Papadopoulos, "El nacional populismo en Europa occidental: un fenómeno ambivalente", en Hermet, Loaeza y Proud'homme (comps.), *op. cit.*, p. 75.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

del FPÖ, esto no hacía sino evidenciar la debilidad del orden, con unos políticos más dispuestos a gastar energías en mantener sus puestos y privilegios, que en discutir lo realmente fundamental.

Los problemas de la inmigración y la seguridad son inmejorables para ilustrar la decadencia de un orden político enfermo. Andreas Mölzer, miembro prominente del partido y consejero cercano a Haider, decía que existe el peligro de que la "potencia biológica germana" sea superada por el dinamismo de la inmigración y que, por vez primera en la historia, la comunidad cultural alemana experimente una "transformación del volk". Viene a la memoria la metáfora de la salud del cuerpo, inseparable del malestar pseudoconservador. En las palabras de Haider, los líderes de los "dos viejos partidos" son "porqueros" y el Parlamento un "barco de locos rojos y negros".[18] Decrepitud, insania, polución, la enfermedad del cuerpo, son alusiones recurrentes en el lenguaje del Partido Liberal, dirigidas a ejemplificar la decadencia del orden político.

La inmigración es infección que lacera al organismo. De ella provienen buena parte de los males que aquejan a Austria, así el desempleo y la inseguridad. Para explicarlo, Haider, como Le Pen, recurre al sentido común. El número de inmigrantes es igual al de desempleados.[19] El crimen y la carencia de vivienda

[18] Knight, art. cit., pp. 292-293; Basurto, art. cit., p. 73.

[19] Es cierto que el colapso del comunismo propició un incremento sustancial de inmigrantes en Austria, provenientes de sociedades ex soviéticas. Ahora bien, el incremento en el desempleo se ha concentrado sobre todo en puestos técnicos, administrativos y burocráticos, y no en empleos no especializados, que son los que ocupan los inmigrantes. Por supuesto, este dato revelador en nada disminuye la efectividad del discurso del FPÖ (para cifras, véase Knight, art. cit., p. 297).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

provienen también de la presencia de los extranjeros, quienes además traen consigo enfermedades y engendran hijos que utilizan el sistema educativo, que ocupan asientos en escuelas públicas que de otro modo serían para los niños austriacos. De nuevo, la lógica de la reciprocidad se ve alterada por los trabajadores extranjeros, a los que el Estado de bienestar otorga más de lo que dan a cambio. La solución es simple, hay que detener del todo el flujo de inmigrantes y enviar al resto de vuelta a sus países de origen.[20]

Como en toda manifestación pseudoconservadora, los males provienen del exterior, son siempre el resultado de la invasión de agentes infecciosos, ajenos a la comunidad nacional, que alteran su armonía natural. Es preciso expulsar a los invasores, lo mismo que a los traidores internos que se les han aliado, hay que extirpar tanto a los inmigrantes como a los políticos, pero eso no es todo. Cuando el organismo sucumbe frente a los agentes infecciosos, es porque, debilitado, era ya terreno propicio de ser invadido. Los políticos tienen a la mano las soluciones, bastaría con desmantelar el Estado de bienestar, eliminar el corporativismo, expulsar al extranjero. Nada más que escrutar en su sentido

[20] Papadopoulos, art. cit., pp. 82-83. Otras políticas que propone el FPÖ frente al asunto de la inmigración son: el endurecimiento de la fuerza policial hacia los inmigrantes y la creación de una guardia especial fronteriza; limitar el número de estudiantes extranjeros en la educación primaria y vocacional; medidas rigurosas en contra del empleo ilegal y el abuso de beneficios sociales; la expulsión inmediata de inmigrantes que hayan cometido algún crimen; la oposición a medidas como otorgar a los residentes extranjeros el derecho de votar en elecciones locales o la disminución del periodo de espera de diez años para obtener la ciudadanía austriaca (Betz, *op. cit.*, p. 125).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

común tendrían que hacer, pero les hace falta arrojo cuando hay que ser valerosos, firmeza cuando hay que ser duros. La drogadicción, la homosexualidad, la prostitución son todas producto de leyes permisivas; bastaría endurecerlas para acabar con esos males, pero hace falta decisión. Las enfermedades hereditarias podrían ser también erradicadas si se promoviera, como quiere el FPÖ, la esterilización de las familias que las padecen. Las patologías podrán provenir del exterior, pero tienen en la debilidad del orden y sus políticos un aliado fiel.[21]

El FPÖ, pues, se dice defensor de esa comunidad de espíritu germánico, una mayoría silenciosa conformada por hombres comunes de buen sentido y moral recta, amenazada por las concesiones y la mano suave de los políticos del establishment. El Partido Liberal, en cambio, habla de los temas que los demás temen tratar, alza la voz, transgrede y cuanto más mejor. Las insinuaciones racistas, los discursos en apariencia apologéticos del nazismo, las dudas que cierne el FPÖ sobre la identidad nacional austriaca tienen la función explícita de provocar revuelo; casi siempre para su beneficio.[22]

[21] Rainer Baubock, "Austria: Jorg Haider's Grasp for Power", *Dissent*, primavera, 2000, *passim*.

[22] Es célebre el incidente de 1991. Haider, electo gobernador de Carintia en 1989, defendía en el Parlamento estatal su propuesta de reforma al seguro de desempleo: quien se beneficiara de él debía aceptar cualquier trabajo que la Agencia Nacional para el Desempleo le ofreciera. Un diputado socialista interpeló que esa moción parecía del Tercer Reich, a lo que Haider respondió que, al menos, los nazis habían logrado instaurar una política de pleno empleo. Hay que apostillar que de esto a "[to] legitimize fascism as a means to full employment" hay una gran distancia, que muchos analistas omiten gustosamente (por ejemplo, Kuhn, art. cit., p. 23).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Así ocurrió, por ejemplo, con la "campaña antinazi" de los socialistas, quienes pretendían encabezar un frente que relegara al ostracismo político al FPÖ. El apoyo electoral del Partido Liberal, lejos de menguar, casi se duplicó en las elecciones de 1986, con 9.7%. Con su estilo, Haider consiguió hacer del Partido Liberal la tercera fuerza política en Austria. Más tarde, la renovación de la Gran Coalición, que tenía el propósito de relegar al radicalismo renovado de la derecha, en nada menguó el tono vindicativo del Partido Liberal. Al contrario, parecía confirmar las críticas del FPÖ al Proporz, la denuncia de la avidez de los políticos tradicionales, más ocupados en preservar sus puestos que en discutir los problemas fundamentales del país. Haider prosiguió su marcha triunfante, al ser electo, primero, gobernador de Carintia en 1989 y obtener, después, 16.6% para su partido en las elecciones parlamentarias de 1990 y 16.42% en las presidenciales de 1992.[23]

Al presentarse como defensores por antonomasia de la mesura política, socialistas y católicos poco podían hacer para desprestigiar el discurso de Haider. La suya es una retórica pensada para provocar, llamar la atención y sacudir conciencias. Ciertamente, la xenofobia, la intolerancia, el desprecio de la política deben de ser vistos no sólo en su aspecto ideológico, sino en el estratégico. De un momento a otro, los temas pueden adquirir matices distintos, contradictorios incluso, pero invariablemente albergan la intención de evidenciar la debilidad de un establecimiento político cuya respetabilidad hipócrita le hace vulnerable, incapaz de abordar temas tabú, como la partidocracia y la inmigración. Como dice Kitschelt, "Haider's form of delivering

[23] Cifra que en la elección presidencial previa fue de sólo 1.18% (Kitschelt y McGann, *op. cit.*, p. 171).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

attacks on the incumbent political elites often takes precedence over their content to the extent that... [he] can afford to deliver contradictions..." (p. 177). Lo que persiste es un estilo politico, que Robert Knight describe bien: "Haider is (...) a master of (...) the flippant provocation. In all this he provides (...) a cure against boredom and melancholy. (...)These gifts help Haider play two roles which are in theory contradictory –that of the anti-establishment new broom, to sweep away corruption and inefficiency, and that of the restorer of the safety and secure values of 'community'" (p. 296).

Pero es algo más que un matiz colorido en una política gris y opaca. Tras esa retórica, a primera vista contradictoria, se oculta la típica forma de concebir el orden del pseudoconservador. No es que se quiera incurrir en exabruptos, tan sólo se dice aquello que opera en el buen sentido del "hombre común". Son los partidos que mal interpretan siempre, que se unen para condenar a quien no hace sino expresar aquello que piensa calladamente el ciudadano incontaminado, de buena moral. Pese a toda su agresividad verbal, el FPÖ se declara un partido defensor de la ley y el orden, como si éste, al menos el auténtico y el verdadero, se hallara en otra parte. En un estado de cosas armonioso, todo cuanto dice Haider sería tomado con la tranquilidad de quien escucha las verdades del sentido común. No es que el FPÖ emplee un lenguaje provocativo, son los parásitos que se alimentan de un orden decadente quienes reaccionan con violencia cuando oyen las notas de la virtud. La política oprime, porque quienes la dominan, obcecados por su materialismo, no sólo han perdido el buen sentido, sino que desoyen a quienes aún lo conservan, a los hombres sencillos.

Como todo en el lenguaje del Partido Liberal, la idea de comunidad es también indisociable de la denuncia de un orden

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

decadente. Cómo se entienda la colectividad puede cambiar, pero se trata siempre de un grupo que se define por oposición al orden político vigente; está formada por aquellas personas de moral inmaculada que, no obstante, han dejado de ser representadas por la política tradicional. Más que de una nación étnica o racial, se trata, podría decirse, de una comunidad de sentido común. La nación se vuelve epítome de virtud, el orden vigente de corrupción y decadencia. Una política que niega incluso la existencia de ese principio nacional sólo puede tenerse por opresiva. Lo verdaderamente relevante es que la idea de la comunidad escandalice, que los políticos tradicionales duden de ella o, mejor, que se nieguen fervientemente a aceptar su existencia.[24]

Cuando recién hubo asumido Haider el liderazgo de su partido, el pangermanismo ejemplificaba la corrupción de una clase política sin la fuerza moral suficiente para reconocer las afinidades germánicas de la nación austriaca. Desde la década de los años noventa, cuando el problema de la inmigración comenzó a cobrar visibilidad, el "patriotismo austriaco" parecía una versión más adecuada de nacionalismo que el pangermanismo. En su programa de 1995, el FPÖ decía abandonar definitivamente el chauvinismo germano nacionalista y el "etnorromanticismo", en favor del multiculturalismo, definido como el derecho de las naciones a tener una identidad cultural. Se trata, según el Partido Liberal, de llevar a la política la necesidad de honrar los valores y las tradiciones de la "homeland". Haider lo explicó con mayor simpleza: "Ningún pueblo toleraría por mucho ser degradado al status de extranjero en su tierra natal". Ya no sólo los

[24] Mudde, *op. cit.*, pp. 169-174; Taguieff, "Political Science Confronts Populism...", pp. 34-39.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

"eslavos bárbaros" o los judíos, como alegaba el viejo pangermanismo, sino los inmigrantes en general, provenientes muchos de civilizaciones remotas e ininteligibles, amenazaban la existencia de la nación austriaca, ya no germánica.[25] Por supuesto, el discurso del FPÖ se tornó crecientemente xenófobo, pero hay en esto algo mucho más fundamental que un prejuicio racial o étnico. Lo que se mantiene constante es la idea de una comunidad cultural permanentemente amenazada por la presencia de agentes externos que, junto con sus aliados internos, la contaminan, que alteran su orden natural, armonioso y recíproco.

Bajo esta luz es posible explicar el cambio abrupto de actitud del FPÖ hacia la Unión Europea. Durante la década de 1980, a la vez que pangermanista, era defensor ferviente del ingreso de Austria a la Comunidad Europea. Acaso para atenuar su nacionalismo germánico, Haider podía afirmarse como defensor de una civilización europea, que a su decir se hallaba en franca decadencia. Entonces, la debilidad de los partidos políticos se reflejaba en su falta de atrevimiento para cuestionar la neutralidad de la política exterior y, en cambio, reconocer las afinidades atávicas de Austria con una comunidad mayor.[26]

El europeísmo que, en esos años, ilustraba la corrupción del orden político austriaco, se volvería el "error de Maastritch",

[25] Betz, *op. cit.*, p. 125. Por poner otro ejemplo, en Carintia, Haider defendía el "derecho de los padres" de evitar que sus hijos compartan un salón de clases donde a otros niños se les enseña esloveno. O bien, en la campaña para las elecciones municipales en Viena, decía Haider, echando mano del sentido común, "Viena tiene que seguir siendo la casa de los vieneses" (Knight, art. cit., pp. 293 y 297).

[26] Paul Hockenos, "Jörg Haider. Austria's Far Right Wunderkind", *World Policy Journal*, invierno, 1995, p. 76.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

durante la década de 1990. El énfasis en el tema de la inmigración y el "patriotismo austriaco" obligaban al matiz. La Unión Europea, un "Behemoth burocrático" en la expresión de Haider, se añadía a la lista de amenazas exteriores que ponen en peligro la integridad de la comunidad. La UE terminaría por ser un Estado hipercentralizado, más aplastante aun que la burocracia austriaca que ya asfixia al hombre común. No sólo eso, al debilitar las fronteras entre países, toda comunidad cultural se perdería en el olvido, por no mencionar ya el riesgo de nuevas oleadas de inmigrantes, sobre todo si se expandiera la membresía de la Unión.[27] Otro matiz vino con el programa de 1997, donde el FPÖ se declara afín a una "cristiandad militante", algo así como un frente de resistencia al fundamentalismo islámico, al materialismo del capitalismo agresivo y el consumismo hedonista, que amenazan a la civilización cristiana.

Insisto, las contradicciones son sólo aparentes. Surge reiteradamente la defensa de una comunidad, modelo de virtud, que sirve para ilustrar, así sea por oposición, la corrupción del orden político. Ahora bien, cuál sea la forma precisa del orden verdadero es difícil saber. Apenas es posible atisbar algunos de sus rasgos en los programas partidistas y en algunas de las propuestas de políticas. Se sabe, por ejemplo, que su imagen más cercana se encuentra en la familia tradicional. Como el Frente Nacional, el Partido Liberal propone el establecimiento de cuotas para las mujeres que se quedan en el hogar, y el matrimonio

[27] En su lugar, el FPÖ propone una confederación de Estados europeos, reducida a un pacto compartido de seguridad y al reconocimiento de la pertenencia común a la civilización occidental, pero sin moneda única, ni políticas sociales o económicas conjuntas (Fieschi, art. cit., pp. 521-522).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

y la procreación son vistos como el mejor modo de transmitir los "valores austriacos", de preservar la integridad de la comunidad cultural frente a la amenaza de la inmigración. En la familia se realiza el principio de autoridad, en ella se concentra la visión de lo que el FPÖ quiere para la sociedad, un orden jerárquico y previsible, donde los roles sean claros, aceptados e inconfundibles; un orden social armónico y recíproco, que sustituya la lucha de clases por unas relaciones pacíficas entre trabajo y capital.[28]

Sea como fuere, en el lenguaje político del FPÖ es central la existencia de una comunidad moral, cuya esencia es la pureza de su virtud, oprimida y amenazada por agentes externos contaminantes y elites corruptas que les dan asilo. Se reconoce aquí la lógica del cazador de brujas, así como la típica paradoja del malestar pseudoconservador, que se desenreda siempre igual. Si la debilidad y la corrupción pueden oprimir a la auténtica comunidad, dotada de la fuerza de la virtud, es debido a la existencia de un orden materialista y decadente, que reserva las cumbres del poder al vicio. La política oprime, porque mantiene sojuzgado el "verdadero yo" del pueblo, de la comunidad auténticamente virtuosa. La representación política se ha vuelto imposible, porque el carácter moral de las elites y del hombre

[28] Betz, *op. cit.* pp. 31-34 y 113; Mudde, *op. cit.*, pp. 169-174. No es un secreto la fascinación del FPÖ –de Haider en particular– por lo militar, de donde se ha sugerido que acaso el ejército provea una imagen aproximada de ese orden anhelado. Es costumbre del Partido Liberal conmemorar a los veteranos de guerra. Es célebre, por escandaloso, el discurso de Haider de octubre de 1990 ante veteranos, en su mayoría ex soldados de las Waffen-SS: "sus sacrificios serán al fin apreciados bajo la luz apropiada en el año por venir, pues el desarrollo general de Europa mostrará claramente que la base para la paz y la libertad fue sentada por ustedes" (Knight, art. cit., p. 292).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

común, austriaco genuino, se han vuelto irreconciliables; hechos de distinta sustancia espiritual, sus intereses son muy otros. Ninguna deliberación, ninguna división de poderes tiene, así, sentido. El político se ha vuelto inevitablemente un sibarita que, ajeno a la nación austriaca, la domina y expolia, mientras la comunidad virtuosa se mira a sí misma con la nostalgia impotente de un "extranjero en su tierra natal".

Insisto, en el fondo el problema está en el orden. Todos los aspectos del lenguaje del FPÖ se resuelven en una crítica del orden de la democracia actual, de sus aspectos liberales más precisamente. El Partido Liberal cuenta entre sus propuestas la instauración de una democracia plebiscitaria, la elección directa de gobernadores y alcaldes, así como la unión de presidente federal y el canciller en una sola figura poderosa, dotada de autoridad. Ese énfasis en la democracia directa tiene la intención de debilitar las instituciones representativas intermedias, propias del liberalismo, para en cambio restituir la identidad moral entre los gobernados y las elites políticas. Sólo entonces la política dejará de parecer opresiva, en una comunidad auténtica, armoniosa, donde el sentido común y el orden político responderían de nuevo a la misma lógica.[29] Una idea que no podría ser más congruente con la lógica de la democracia, ni más opuesta a la sensibilidad liberal, a su concepción de la autoridad y la representación. Además de la ironía, nada define tanto al Partido Liberal Austriaco como su visión antiliberal del orden, como es el caso de cualquier manifestación pseudoconservadora.

Desde el ascenso de Haider, el programa del FPÖ se ha mantenido el mismo en sus rasgos esenciales. Ha habido, desde la

[29] Papadopoulos, art. cit., pp. 75-76; Kuhn, art. cit., p. 30.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

segunda mitad de la década de 1990, un matiz en cuanto a la política económica. En la medida en que socialdemócratas y popular cristianos se han mostrado defensores abiertos del mercado, el Partido Liberal ha adoptado, para distinguirse, un giro muy al estilo del "capitalismo popular" del Frente Nacional francés: la defensa de una especie de tercera vía, favorecedora del mercado pero con protecciones para los trabajadores austriacos, opuesta al capitalismo internacional de la Unión Europea.[30]

Sea como fuere, el crecimiento electoral del FPÖ fue sorprendente. En las elecciones de 1994 y 1995 obtuvo 22.5% y 21.9%, respectivamente. Desde la llegada de Haider, el FPÖ ha sido el segundo partido en tres parlamentos estatales, además de ser, desde 1996, la segunda fuerza política en la ciudad de Viena. En 1999, con 42% del voto, Haider volvió a ser electo gobernador de Carintia. Más aún, en las elecciones de ese mismo año, con 26.9% del voto, el Partido Liberal se ubicó como la segunda fuerza política del país, apenas por debajo del SPÖ. Ante la negativa de los socialistas de formar mayoría con el FPÖ, el ÖVP llamó a los "liberales" a formar gobierno. El Partido Liberal se convirtió, así, en el primero de los partidos llamados de derecha radical en ingresar a un gobierno federal –con la mitad de los puestos en el gabinete y la vicecancillería– y, en consecuencia, en el más exitoso de todos.[31]

[30] Anthony J. McGann y Herbert Kitschelt, "The Radical Right in the Alps. Evolution of Support for the Swiss SVP and Austrian FPÖ", *Party Politics*, 11 (2005), pp. 147-150.

[31] Kurt Richard Luther, "The Self-Destruction of a Right-Wing Populist Party? The Austrian Parliamentary Election of 2002", *West European Politics*, 26 (2003), pp. 136-137; en adelante, "The Self-Destruction...".

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

El caso es interesante, porque muestra con claridad los límites del lenguaje pseudoconservador. El Consejo de la Unión Europea decidió sancionar a Austria, por haber incluido en el gobierno al FPÖ, con la suspensión de todos los contactos políticos bilaterales y la disminución del nivel de las relaciones diplomáticas. Como siempre que se quiere aislar a la derecha pseudoconservadora, exagerando su vena radical, la estrategia fue contraproducente. Para el Partido Liberal, por supuesto, esto no hacía sino confirmar su visión de la Unión Europea como un monstruo burocrático que decide los destinos nacionales y aplasta al ciudadano común; por su parte, los socialistas –quienes promovían el castigo– eran presentados como un partido afeminado y mezquino, dispuesto a tolerar que la nación fuera agredida desde el exterior si ello redundaba en su beneficio. Sin embargo, tras retirar la Unión Europea las sanciones, en junio de 2000, salió a la superficie la tensión contenida en la paradoja de que un partido pseudoconservador participe del poder.[32]

Bien consciente de esa contradicción, Jörg Haider buscó un equilibrio imposible, entre permanecer dentro del gobierno y fuera al mismo tiempo, participar del poder y a la vez articular una crítica implacable del orden político. Haider declinó ocupar un puesto en el gobierno y renunció a la presidencia del partido, para, desde Carintia, mantenerse como un crítico acérrimo del gobierno, al tiempo que influía en él como líder del FPÖ. Ese estado esquizofrénico no podía durar mucho. Como era de esperarse, si bien el ÖVP consintió en adoptar políticas más restrictivas en cuanto a la inmigración, los liberales se vieron en la necesidad de adoptar medidas a las que antes se habían opuesto,

[32] Luther, "The Self-Destruction...", p. 139.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

todo lo cual Haider calificaba de un "gobierno descorazonado" que se había olvidado del hombre ordinario; aunque las críticas recayeran sobre sus propios compañeros de partido.[33]

El conflicto terminó por volverse insostenible, entre los ministros del FPÖ y el sector afín a Haider. La presión obligó a renunciar a los "liberales" participantes en el gobierno y nuevas elecciones hubieron de llevarse a cabo.[34] En la elección general de 2002, el FPÖ perdió el avance electoral que había obtenido, con 10% del voto, muy lejos del 26.9% de 1999, pese a lo cual logró mantenerse como la tercera fuerza política en Austria, arriba de los Verdes. Sin embargo, el ÖVP, que por vez primera superó en votos a los socialistas, prefirió restituir su coalición con el FPÖ, en buena medida porque sabía que incluir a la derecha radical en el gobierno era el mejor medio de moderarla, o destruirla.[35] Con una participación muy debilitada, la división en

[33] El FPÖ tuvo que asentir a los recortes al Estado benefactor y a las alzas en los impuestos, contrarias al "capitalismo popular" que hacía poco había adoptado el partido. Además, tuvo que aceptar, contra sus posturas anteriores, la expansión hacia el este de la Unión Europea, a lo que Haider se opuso incesantemente (Baubock, art. cit., *passim*).

[34] Sussanne Riess-Passer, entonces presidenta del partido, renunció también. Si, cuando recién asumiera el liderazgo, era afín a Haider, más tarde su posición cambió, más a favor de las labores gubernamentales que de la retórica antiparlamentaria. Tras la renuncia de Riess-Passer, en sólo dos y medio meses el FPÖ tuvo cuatro líderes. Finalmente, Haider se negó a asumir de nuevo la presidencia, que en cambio tomó un colaborador cercano, Herbert Haupt (Luther, "The Self-Destruction...", pp. 141-144).

[35] Pero también por razones estratégicas. Una coalición con el FPÖ parecía más conveniente que con los socialistas, pues así el ÖVP se vería obligado a ceder menos curules y posiciones ministeriales. La estrategia

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

el FPÖ se ha mantenido viva y las renuncias se han hecho frecuentes. Por un lado, se encuentra el sector que se opone a los acuerdos de la coalición –entre quienes se cuentan el propio Haider y líderes locales del partido–; por el otro, están quienes buscan privilegiar la incorporación del FPÖ en el gobierno.

Es difícil saber cuál será el futuro del Partido Liberal austriaco. Lo cierto es que, si había logrado adoptar un estilo político fiel al lenguaje pseudoconservador, relativamente eficiente y adecuado a la realidad presente, se debe, en buena medida, a que Haider había tomado firmemente las riendas del partido. Desde el ascenso de Haider, el FPÖ había adoptado la forma de un Führerpartei, con una estructura organizativa muy similar a la del FN en Francia, que ha permitido a su líder definir el estilo político y el lenguaje del partido.[36] Por lo pronto, el

parecía riesgosa, pero los conservadores esperaban llevar al FPÖ al centro (*ibid.*, p. 147).

[36] Desde 1993, cuando los últimos liberales del partido abdicaron para formar el Nuevo Foro Liberal –que no tardó en fracasar–, Haider y sus nacionalistas asumieron un liderazgo indisputado. La Convención Nacional, máximo órgano del FPÖ, ha estado copada de fieles a Haider. Toda disidencia interna o crítica hacia el líder corren el riesgo de ser castigadas con la expulsión, como ha ocurrido con frecuencia. Los comités regionales y locales están sujetos a la vigilancia estrecha y la intervención de la organización federal. Pero hay un margen de flexibilidad, que permite al partido adaptar su discurso a los sucesos cotidianos. Aunque sujetas a los estatutos y directrices generales, las organizaciones distritales y locales pueden crear estatutos propios, que permitan abordar los temas específicos de ciudades y provincias, aunque siempre bajo el sello político pseudoconservador de Haider (Riedelsperger, art. cit., pp. 30-31). Así había sido, al menos, hasta antes de las rupturas que generó el ingreso del FPÖ al gobierno de coalición, momento a partir del cual la disidencia ha crecido en las filas del partido.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

liderazgo de Haider se halla tambaleante y el futuro del Partido Liberal dependerá del modo en que se resuelvan sus disputas internas. Pero es de suponer que si Haider triunfa de nuevo, probablemente las entonaciones pseudoconservadoras recobrarán su fuerza y el partido volverá a su posición crítica del orden político liberal. Por el contrario, cuanto más peso gane el FPÖ en el gobierno, acaso su pseudoconservadurismo se irá diluyendo progresivamente, hasta volverse, cada vez más, un partido de derecha conservadora, más parecido a Alianza Nacional.[37]

[37] Michael Minkenberg, "The Radical Right in Public Office: Agenda-Setting and Policy Effects", *West European Politics*, 24 (2001), pp. 10-19.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

# XIV. LOS NUEVOS ADEPTOS DEL MALESTAR PSEUDOCONSERVADOR

Durante sus años de sequía electoral, estos partidos se alimentaron predominantemente del voto de aquellos sectores de la población, que según algunos politólogos –pienso, sobre todo, en *El hombre político* de Lipset (pp. 113-152)– son la base típica de la derecha radical. Se trataba de esa pequeña burguesía avejentada, rural y anacrónica, compuesta de granjeros, campesinos, artesanos, pequeños propietarios, cuya forma de vida habitual se hallaba permanentemente amenazada por el avance de la modernidad capitalista. Es el perfil del boulangista o del seguidor de Poujade, un sector declinante, de edad avanzada que, perdido en una comunidad rural en declive, alejado de la cultura cosmopolita de las grandes urbes, vive a la espera de una figura autoritaria, que haga de nuevo seguro el mundo tambaleante de sus valores tradicionales. (En el caso del MSI, se añadían las facciones que habían obtenido privilegios durante el régimen de Mussolini, o las elites económicas sureñas, cuyo bienestar dependía de sus prerrogativas clientelistas tradicionales). Grupos, en todo caso, cuya presencia menguaba en Europa por los efectos de la reconstrucción de la posguerra, añorantes de unas formas de vida que la consolidación del Estado y el merca-



This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

do, con sus reglas incomprensibles, amenazaban con hacer desaparecer.

Desde mediados de la década de 1980, a este electorado declinante, tradicional, se sumó otro muy distinto. Se caracterizaba sobre todo por ser diverso, con votos que se distribuían por toda la estructura ocupacional. Despuntaba, sin embargo, un sector compuesto por obreros altamente calificados y trabajadores de cuello blanco, altos ejecutivos y los llamados profesionistas liberales, ocupados en labores de inclinación intelectual. Muy lejos de la desesperación económica, estos nuevos electores, en su mayoría jóvenes y con niveles de educación por encima del promedio, provenían principalmente de una clase media con buenas oportunidades de promoción. En absoluto se correspondían con el típico perfil del adepto de la derecha radical, conservador y temeroso de la modernidad, enclavado en rincones rurales olvidados. Al contrario, estos nuevos votantes, provenientes de áreas urbanas dinámicas y prósperas, se mostraban adeptos del libre mercado, con actitudes menos rígidas que el promedio de la población respecto de la familia y la ley y el orden, poco inclinados al nacionalismo, al racismo y la xenofobia, según parecían mostrarlo las encuestas.[1]

Ese fue el perfil del electorado del Frente Nacional en las elecciones europeas de 1984, en las cantonales de 1985, las generales de 1986 y las presidenciales de 1988. Fue así para el FPÖ, hasta mediados de la década de 1990, tendencia que no ha abandonado al MSI/AN.[2] Todo parecía indicar que el auge de los

[1] Mayer y Perrineau, art. cit., p. 130; Perrineau, "Conditions...", pp. 258-261; Furlong, art. cit., p. 345.

[2] Fysh y Wolfreys, art. cit., pp. 314-315; Riedlsperger, art. cit., p. 35.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

nuevos partidos de derecha radical se debía a un voto de protesta, volátil y pasajera. En efecto, esos electores no mostraban lealtad alguna hacia estos partidos; muy pocos de ellos estaban dispuestos a reiterar su decisión en las elecciones siguientes, ni se mostraban atraídos por el autoritarismo o la xenofobia, ni particularmente preocupados por el tema de la inmigración.[3] Más que de sectores afines a los temas de la derecha radical, se trataba de un electorado liberal en el aspecto económico, que veía en una partidocracia ineficiente y anacrónica, cuando no corrupta, un freno a sus aspiraciones de promoción social; o bien, como en el caso francés, se trataba de una protesta contra una izquierda y una derecha que se habían vuelto indistinguibles, igualmente deficientes en su desempeño económico.[4]

[3] En Francia, semanas antes de la elección presidencial de 1988, sólo 28% de quienes pensaban votar por Le Pen atribuían a su candidato una personalidad superior a la del resto. En contraste, 81% de los "barristas" preferían a Barré, 84% de quienes apoyaron a Chirac simpatizaban con él y 91% del voto socialista consideró a Mitterrand el mejor candidato. De hecho, el electorado del FN era de todos el más volátil. Semanas antes de las elecciones, 59% de quienes pretendían votar por el FN habían optado en elecciones anteriores por tres o más partidos. Un tercio de quienes votaron por el Frente Nacional en 1984 le retiró su voto en las elecciones de 1986. Y, si 90% de los electores frentistas de 1986 se mostraron más fieles, al votar en 1988 por Le Pen, tan sólo la mitad tomaba en cuenta la posibilidad de sostener su apoyo al FN en las siguientes elecciones parlamentarias. De quienes votaron en 1988 por el FN por primera vez, sólo un tercio se mostró dispuesto a hacerlo de nuevo en elecciones subsecuentes (Mayer y Perrineau, art. cit., pp. 127-136).

[4] Así, por ejemplo, 50% de los adeptos del MSI/AN creen que los negocios deben de ser manejados por propietarios privados, en comparación con 43.3% de todos los italianos. 65.7% de los votantes del MSI/AN concuerdan con la extensión de la propiedad privada; 42.9% para la

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Era de esperar, pues, que tras mostrar su descontento, los votantes regresaran a sus partidos de siempre –sobre todo para el FN y el FPÖ, pues el MSI, al ser el único partido desvinculado de la partidocracia, tenía más posibilidades de permanecer como representante de esa clase media liberal, como en efecto ocurrió. En cualquier caso, el resurgimiento de la derecha radical parecía un fenómeno efímero, una ráfaga que, pasada la polvareda, desaparecería del panorama político europeo.

Si no fue así, se debió en gran medida a la existencia de un tercer tipo de elector, mucho más permanente, cuya presencia era apenas marginal en las primeras elecciones exitosas de la derecha radical, pero que creció en importancia, desde mediados de los años ochenta. En el Frente Nacional, los asalariados de cuello blanco comenzaron a estar claramente subrepresentados, mientras que ganó preeminencia un tipo de elector que ya

---

población en general (Kitschelt y McGann, *op. cit.*, p. 182). En 1989, 47% de los votantes por el FPÖ pensaban que el sistema político estaba mal o muy mal, en comparación con 28% de los electores austriacos. En 1989 y 1990, una tercera parte de los electores del FPÖ decía que la razón de su voto era la protesta (Betz, *op. cit.*, pp. 54-55). En 1990, 62% de los electores del FPÖ mencionaron la insatisfacción con los escándalos y privilegios de los grandes partidos como el motivo del sentido de su voto; 44% querían dar una lección a los políticos tradicionales (Kitschelt y McGann, *op. cit.*, p. 176 y 193). En el caso francés, también había un sector importante de izquierda, descontento por la política económica de Mitterrand. De los votantes por el FN en 1984, la mitad había sufragado en 1981 por Giscard d'Estaign y 30% por Mitterrand (Harris, *op. cit.*, p. 75). En el caso austriaco, buena parte de los votantes del FPÖ provenía del ÖVP. En 1990, la pérdida de 10% de los conservadores coincidía en buena medida con el incremento, de 5% a 16.6%, que obtuvieron los "liberales" (Kitschelt y McGann, *op. cit.*, p. 161).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

no parecía tan sofisticado. Entre 1984 y 1988, el FN perdió cerca de la mitad de los empleados de cuello blanco que habían votado por él, sin que eso se reflejara en una pérdida de su fuerza electoral.[5] En cambio, se dobló el número de trabajadores de cuello azul y se triplicó el de desempleados. Los años noventa fueron la confirmación de esta tendencia, que se ha dado en llamar la "proletarización" del Frente Nacional, o "gaucho-lepenisme". Esto fue así en tal medida que, ya para 1995, el FN era el partido más grande entre la clase obrera.[6] Hay una correlación negativa, cada vez más fuerte, entre la proporción de los trabajos intelectuales o profesionales en un área geográfica y el éxito del partido. Por el contrario, en el electorado del Frente se volvió dominante un grupo de hombres jóvenes, obreros de clase media baja y desempleados, carentes de capacitación y con un nivel de educación por debajo del promedio.[7]

[5] Dejaron de votar 40% de los ejecutivos y profesionistas liberales y 20% de los gerentes que antes habían concedido su voto al Frente (Betz, *op. cit.*, p. 158).

[6] Hubo un paréntesis en las elecciones de 1988 y 1989, cuando muchos de los electores de derecha tradicional que votaron por el FN en 1984 y que volvieron a sus partidos en 1986, desertaron nuevamente a favor del FN. Aparentemente, era un voto de descontento, el de 1988, por los dos años de cohabitación entre un presidente de izquierda –Mitterrand– y un primer ministro de derecha –Chirac–; en 1989, la protesta se debía al escenario de la reelección de Mitterrand, con la ausencia notoria y problemática de una mayoría parlamentaria clara (Mayer y Perrineau, art. cit., pp. 133-137). En todo caso, el proceso de proletarización continuó su avance. Para las elecciones presidenciales de 1995, 30% de los obreros votaron por Le Pen, 21% para Jospin, 19% para Chirac y 8% para Robert Hue (Perrineau, "Conditions...", p. 258).

[7] Marcel Lubbers y Peer Scheepers, "French Front National Voting: A Micro and Macro Perspective", *Ethnic and Racial Studies*, 2002 (25),

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Ahora bien, el voto obrero que recibe el Frente no es una transferencia del sufragio socialista o comunista, como fue en alguna medida durante los primeros éxitos. El FN se ha nutrido, sobre todo, de jóvenes que no han sido encapsulados por los partidos de izquierda, muchos de los cuales participaban en una elección por vez primera.[8]

Hacia mediados de la década de 1990, el perfil de los votantes del FPÖ comenzó a cambiar en un sentido similar, si bien de manera menos nítida, pues su electorado se mantiene más diverso. En 1995, era ya el partido con menor proporción de votantes educados, al tener sólo 16% de sus electores educación universitaria y 20% algún grado académico.[9] El Partido Liberal, a diferencia del Frente Nacional, no ha perdido a sus votantes más sofisticados, educados y de cuello blanco, en buena parte porque mantiene el atractivo de su oposición al clientelismo. Sin embargo, pese a que durante ese mismo periodo el voto del FPÖ

---

pp. 123-139. En las elecciones de 1997, el 19% del grupo de edad entre los veinticinco y los treinta años votó por el Frente. Un tercio de los hombres jóvenes, de entre veinte y veintiséis años, sin bachillerato, votó en el mismo sentido. 25% de los desempleados votaron por el Frente Nacional. Sólo 13% de los votantes frentistas completaron el ciclo educativo preuniversitario a los 20 años o después (Perrineau, "Conditions...", pp. 256-258; Perrineau, "La peculiaridad...", pp. 5-6); Kitschelt y McGann, *op. cit.*, p. 112).

[8] Mitra, art. cit., pp. 55-62.

[9] En el caso de Austria, los sectores educados no abandonaron al FPÖ, aunque sí disminuyó su ritmo de crecimiento. Así, entre 1985 y 1995, la proporción de votantes con educación superior creció sólo de 11% a 16%. Desde 1990, el incremento ha sido de sólo 3%, al pasar primero de 13 a 19%, de 1990 a 1994, para disminuir a 16% en el siguiente año (Riedlsperger, art. cit., p. 35; Betz, *op. cit.*, p. 162).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

se duplicó, el segmento de la clase media liberal sólo creció en 2%. Prácticamente toda la ganancia ha provenido del segmento de obreros de cuello azul ineducados, ocupantes de posiciones marginales. Así pues, la proporción de aquellos que tienen a lo más educación obligatoria se triplicó. En 1999, el FPÖ ya era el partido que más voto obrero captaba, 34% del total. Más aún, el Partido Liberal es el que menor proporción de obreros calificados atrae y, en cambio, el que recibe más votos por parte de obreros no calificados, 35% de este sector sufraga por él. También incrementó considerablemente la proporción de desempleados dentro del voto por el FPÖ, en 31%. Además, se volvió el partido que más voto juvenil obtiene. Después de los trabajadores de cuello azul, son los autoempleados, con 28%, quienes más contribuyen a la fortuna electoral del partido.[10]

Hasta donde sé, no se han hecho estudios acerca de la distribución geográfica de los votantes del FPÖ, pero existen para el FN. Se sabe que su apoyo se condensa en regiones urbanas, más precisamente en departamentos, cantones y distritos industriales o de fuerte presencia obrera no calificada, por lo general ubicados en la periferia de las grandes ciudades. Son centros industriales olvidados que, durante los años de crecimiento acelerado, parecían llevar a cuestas el desarrollo francés –con la

[10] McGann y Kitschelt, art. cit., pp. 155-156. Entre 1990 y 1994, el porcentaje de obreros en el voto del FPÖ creció en 31%. En 1995, el Partido Liberal ya atraía a 26% de los obreros de Austria, mientras que el SPÖ obtenía, por vez primera en la historia, menos de 50% del voto obrero (Luther, "Austria...", p. 431). Sólo después de trabajadores de cuello azul y autoempleados están los profesionistas de cuello blanco, con alrededor de 20% (Kitschelt y McGann, *op. cit.*, p. 199n; Riedlsperger, art. cit., p. 35).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

consecuente presencia de mano de obra inmigrante–, pero que, pasada la ilusión, se hallan sumidos en declive constante. Se trata de áreas asoladas por el desempleo, dependientes en gran medida de subsidios públicos y hogares de beneficencia, que durante la década de 1960 fueran símbolo de progreso y crecimiento económico, para volverse, desde los años ochenta, estigma del estancamiento y de la imposibilidad de ascenso social.[11]

Los electores de la nueva derecha radical adquieren, pues, unos rasgos socioeconómicos peculiares, más definidos. Pero hay más. Los estudios de opinión, con toda la cautela con que hay que tomarlos, sugieren que esos votantes no sólo se han vuelto más leales,[12] además, adquieren un perfil de actitudes

[11] Adler, art. cit., pp. 91-92. Entre los principales bastiones frentistas se encuentra, por ejemplo, la ciudad de Dreux y los distritos de Marsella y Toulousse, así como Aulnay, Muray y Trinité-Sur-Mer, pueblo natal de Le Pen (Fysh y Wolfreys, 312). Están también Nord-Pas de Calais, Picardy, el este de Lyonnais, el departamento de Loire y Lorrainel (Perrineau, "Conditions...", pp. 258-261). En el sur, son áreas fuertes de influencia del FN la costa Mediterránea, la región de Rhône, Alsacia y Moselle y buena porción de los lindes de París (Bréchon y Mitra, art. cit., p. 70).

[12] El 86% de quienes votaron por el Frente Nacional en las elecciones de 1986 lo hicieron nuevamente en 1988. Porcentaje que ascendió a 91%, de la elección de 1992 a la de 1993. En 1997, por vez primera, eran más los electores frentistas quienes decían haber votado por el candidato de su preferencia, que quienes aseguraron votar en contra de otros políticos –aunque ya el porcentaje era significativo en 1995, de 38% contra 47%, respectivamente. Si, en 1988 y en 1995, una tercera parte del electorado frentista veía al FN como el partido más cercano a ellos, para finales de los años de 1990 el porcentaje era ya de 50% (Mayer, "The French National Front...", p. 23). De hecho, en las elecciones de 1992 y 1993, el FN parecía tener el electorado menos volátil

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

distinto al de otros electores, según parece más afín a la ideología de la derecha radical. Así, si hemos de creer a las encuestas, los adeptos del FN muestran una angustia desmedida, no sólo por la inmigración, sino por el crimen y la insuficiencia de la ley y el orden. Además, es el grupo más pesimista en su apreciación de su propio futuro y el de la sociedad, en cuanto al bienestar económico y el desempleo. Ahora bien, más que la xenofobia o una preocupación desmedida por el asunto de la inmigración, lo que parecería definir a este electorado sería una actitud de hostilidad bastante más general, dirigida hacia un espectro de objetivos mucho más amplio, en donde se encuentran lo mismo inmigrantes que adictos, homosexuales, musulmanes o enfermos de sida; una mentalidad, como suele decirse, cerrada, que a menudo se describe con la palabra "heterofobia".[13] Son además los votantes más propensos a evocar el incremento de la autoridad y el uso de la fuerza represiva del Estado sobre quienes consideran descarriados, como la única solución posible a los problemas que más les preocupan.[14]

---

de todos los partidos. 70% de sus electores habían decidido su voto meses atrás, porcentaje que en promedio es de entre 55 y 60% para el elector francés (Betz, *op. cit.*, pp. 62-63).

[13] Ciertamente están preocupados por la inmigración, pero no menos lo están los votantes de otros partidos. El 98% de los electores del FN dicen inquietarse por el asunto, opinión que comparten 84% de los gaullistas y 76% de los seguidores del UDF. De hecho, la preocupación es bastante generalizada, si se considera que 68% de todos los franceses tienen la misma idea (Kitschelt, *op. cit.*, p. 105).

[14] Nonna Mayer, "Los campeones de las extremas derechas europeas", en Hermet, Loaeza y Prud'homme (comps.), *op. cit.*, pp. 123-124; Lubbers y Scheepers, art. cit., pp. 124-137.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Los datos son vagos y sería en demasía arrojado concluir algo con base en ellos. Pero parecen sugerir una actitud dominada por el pesimismo y la inseguridad. Mayer y Perrineau, en el artículo ya citado, han definido esta peculiar sensibilidad del votante frentista, casi paranoica: "more than others, they lock themselves at home before eight o'clock, and have spy holes and chains on their doors". Hay un dato inquietante, sumamente revelador. Aunque tienden a sobreestimar la inseguridad en general, los electores del FN suelen ser víctimas menos frecuentes que el promedio de la población de asaltos y violencia. Los bastiones del Frente no están particularmente asediados por el crimen; todo lo contrario (p. 132). Algo similar ocurre con la inmigración. Cierto es que, a nivel departamental, existe una correlación fuerte entre la presencia de inmigrantes y el voto por el FN. No obstante, si se afina la mirada, resulta que, visto a nivel cantonal y comunal, los votantes del FN tienen un contacto cotidiano sorprendentemente escaso con los inmigrantes; no son sus vecinos, ni están siquiera en su barrio o colonia.[15]

Así pues, ese sentimiento de inseguridad no parece responder a riesgos objetivos. Son votantes que sienten la cercanía de amenazas que, no obstante, no proceden de alguna fuente precisa. Es un miedo vago, que lo mismo se dirige al inmigrante y al delincuente, que a la corrupción moral y la frustración económica. El enemigo acecha, pero apenas se le percibe; se adivina su presencia en los lindes de la vida cotidiana, pero muy rara vez se le observa directamente. Podría decirse que, más bien, es un estado mental, una forma de percibir el entorno, más o menos

[15] Henry Ray, "El surgimiento del nacional-populismo en Francia: el caso del Frente Nacional", *Foro Internacional*, 147 (1997), p. 116; Perrineau, "La peculiaridad...", p. 15.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

paranoica, pero que, en todo caso, se refleja en el discurso de la nueva derecha radical.

Aunque algo más mesurado, también el FPÖ muestra un despunte de ese perfil de votante, más estable en su preferencia, pero inseguro, autoritario y heterófobo.[16] Por su parte, en el MSI/AN, aunque predomina el elector sofisticado de clase media, hay un sustrato aún minoritario, de cualidades muy distintas, concentrado en las llamadas "ciudades de privación" que, desde los años setenta, han proliferado en el sur de Italia. Son zonas anegadas de vivienda pública ruinosa, donde habita la mayor proporción de obreros no especializados, con educación precaria, jóvenes en su mayoría sin posibilidad alguna de promoción social, que laboran en grandes fábricas donde el trabajo es mal pagado y azaroso.[17]

[16] Antes de la década de 1990, sólo 9.9% de los adeptos del FPÖ manifestaron molestia ante la posibilidad de tener por vecinos a gente de distinta raza –cifra apenas superior al 8.2% para la población austriaca en general. Para mediados de la misma década, la cifra se dobló para los simpatizantes del FPÖ. Hasta inicios de la década de los años noventa, los votantes del FPÖ, lejos de tener despuntes autoritarios, se mostraban menos dispuestos a respetar la autoridad (43.8%) que la población austriaca en general (47.4%) y menos orgullosos de ser austriacos (44.4% contra 53) (Kitschelt y McGann, *op. cit.*, p. 187). Para mediados de la misma década, los simpatizantes del FPÖ estaban tres veces más de acuerdo con utilizar con mayor firmeza la autoridad para solucionar el problema de la inmigración, que el resto de la población austriaca (Betz, *op. cit.*, p. 105). También el Partido Liberal Austriaco parece haber obtenido un electorado más estable. Si, durante la segunda mitad de los años de 1980, sólo una tercera parte de sus votantes repetían su decisión, para la siguiente década el FPÖ logró retener entre 84 y 91% de los votos (p. 63).

[17] Caciagli, art. cit., pp. 22-23; van der Brug *et al.*, "Anti-immigrant Parties...", p. 68.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Estos partidos de derecha radical, al parecer, se han atraído un electorado distintivo, conformado por jóvenes obreros o desempleados, no calificados, de educación precaria; un sector, en suma, caracterizado sobre todo por sus escasas posibilidades de promoción social. No es posible saber con certeza si, en efecto, este grupo de votantes es afín al lenguaje pseudoconservador de la nueva derecha radical.[18] Pero hay indicios de que así es.

No sorprende que la educación y la situación laboral aparezcan como los rasgos decisivos. Una de las notas más sobresalientes de la sociedad occidental contemporánea ha sido el modo en que la esfera del trabajo se ha vuelto la fuente más pródiga de las inseguridades humanas. El proceso es de sobra conocido: el desarrollo promovido por el Estado de bienestar, los consecuentes avances en la tecnología y en los medios de comunicación y transportes han hecho posible un mundo crecientemente interconectado, donde la competencia global se vuelve más feroz. Las labores de las empresas se vuelven infinitamente más complejas, obligadas como están a responder diligentemente a los cambios, cada vez más abruptos, de la demanda. La flexibilidad se vuelve el imperativo impostergable; es preciso pasar de unas tareas a otras, aumentar o reducir el tamaño de las plantas, abrir nuevos sectores allá y cerrar otros acá. Las formas acomodaticias del trabajo se vuelven predominantes, con la consecuencia inmediata de que la estructura ocupacional se polari-

[18] Lamentablemente, no sabemos si son este tipo de electores los más leales al FPÖ, el FN y el MSI/AN, ni las encuestas de opinión pueden demostrar si sus actitudes son las de la derecha radical (Marcel Lubbers, Gijsberts y Scheepers, "Extreme Right-Wing Voting in Western Europe", European Journal of Political Research, 41 [2002], pp. 347-349 y 364-376).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

za. Por un lado, crece la proporción de plazas que requieren mayores habilidades y conocimientos, que permitan al trabajador adaptarse a las necesidades cambiantes de la empresa; por el otro, crecen también otro tipo de ocupaciones poco cualificadas, mal remuneradas, los llamados trabajos precarios, temporales y fáciles de perder.

Lo que tiende a desaparecer es lo que estaba en medio y que antes sirviera de refugio laboral a los obreros no calificados, quienes ahora se vuelcan a votar por la derecha radical. Los trabajos rutinarios, no especializados, relativamente bien pagados, que antes podían dar al obrero no educado un lugar estable y permanente en la esfera laboral, se vuelven prescindibles por el avance tecnológico. Por lo general, a esos trabajadores no quedan más opciones que, o bien resignarse a la exclusión, o bien reintegrarse en trabajos flexibles y precarios.[19]

Dos rasgos esenciales definen la situación vital de este sector. Cuando se habla de que el trabajo se ha vuelto flexible, se quiere decir que los empleadores han adquirido la capacidad de despedir con mayor facilidad a sus trabajadores. Pierden su hegemonía los viejos contratos laborales colectivos, bien remunerados, que garantizaban la estabilidad del trabajo, a favor de otras formas de contratación mucho más azarosas, de corta duración y fácilmente rescindibles.[20] En buena medida, esto se debe

[19] Ulrich Beck, *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, trad. Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 118-119; Manuel Castells, *La era de la información*, v. 1, trad. Carmen Martínez Gimeno, México, Siglo Veintiuno, 2000, pp. 217-280.

[20] Robert Castel, *La metamorfosis de la cuestión social*, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1997, pp. 404-405. El trabajo tem-

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

a que un trabajo más fraccionado, diversificado en sus condiciones, tiene menos capacidad de organización; pero también a que los trabajadores menos calificados se vuelven relativamente prescindibles, más fácilmente sustituibles por otros.[21] Lo que quiere decir, en esencia, dos cosas. Por un lado, la esfera del trabajo se vuelve un mundo incierto cuyos riesgos recaen todos sobre la espalda de los individuos, donde la fortuna personal depende menos de la acción de las organizaciones laborales y del Estado que de las capacidades propias; pero, por el otro lado, hay un sector de trabajadores no calificados que se vuelven superfluos.

Esta nueva generación de obreros asolados por el desempleo, cuya experiencia vital se define, sobre todo, por la incertidumbre del mañana, por vivir al día, es al parecer el mejor cuadro del nuevo electorado de la derecha radical. No es un asunto de marginación; no son necesariamente los más pobres, pero sí los que acaso tengan una experiencia social más cercana a la del pseudoconservador, según la describí en el capítulo IX.

---

poral y de tiempo parcial han sido las categorías de más rápido crecimiento, durante la segunda mitad del siglo XX. Durante la década de 1960, sólo una décima parte de la población laboral en los países industriales tenía una ocupación precaria. Diez años después, la quinta parte se encontraba en esa situación. Para los años noventa, ya era la tercera parte (Beck, *op. cit.*, pp. 9-11). Según Castel, actualmente, más de dos terceras partes de las contrataciones en el mundo occidental siguen estas formas flexibles (*op. cit.*, pp. 404-405).

[21] A lo que se debe añadir el derrumbe de la sociedad de pleno empleo que, desde las crisis económicas de la década de los años setenta, ha generado una mayor disponibilidad de mano de obra. Hasta el año de 1996, el número de parados se había multiplicado diez veces, en relación con 1970 (Beck, *op. cit.*, pp. 46-94).

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Podría decirse que la esfera del trabajo no ha hecho sino seguir el mismo rumbo de la sociedad moderna, que adquiere más y más la imagen de una red. Un orden donde las reglas están dispuestas de modo tal, que la suerte y el destino parecen depender casi por completo de las dotes personales, donde el riesgo del fracaso y la culpa pesan por entero sobre las conciencias individuales. No es por supuesto que el mundo se haya vuelto de súbito más cruel que siempre. La experiencia social depende en todo caso del lugar que se ocupe en el orden. Un mundo azaroso puede presentarse como una fuente inagotable de aventuras y de tensas emociones, como un cielo abierto de oportunidades, para quien tiene la posibilidad de aprovecharlas. El profesionista y el trabajador calificado pueden encontrar en una esfera laboral más flexible la oportunidad de llevar a cabo un trabajo versátil, menos fastidioso. Más aún, acaso se habrá abierto para ellos un nuevo espacio de libertad, una oportunidad de ganar poder de decisión sobre su labor y su propia vida.

Con toda seguridad, muy otra será la experiencia social del obrero ineducado. En un orden donde la ciencia se erige en sucedáneo de la religión y el saber en la principal fuente de riqueza social, se podría decir que aquellos para quienes el conocimiento es inaccesible forman, casi, una comunidad aparte.[22] Pero la identidad de este sector no es precisamente la de los perdedores de la modernización. No se reconocen en la imagen de quien sale vencido en un juego cuyas reglas conoce al punto, que sabe aproximadamente qué ha sido lo que le llevó a salir derrotado. Para estos trabajadores, apunta Ulrich Beck, es in-

[22] David E. Apter, *Ideology and Discontent*, Londres, Free Press, 1964, pp. 181-187.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

aprensible incluso lo que se deba hacer para ganar o perder (pp. 95-96). Les escapa, acaso, hasta el más mínimo atisbo acerca de los mecanismos de la fortuna, les surge la impresión de que las reglas han sido definidas de modo tal, que para ellos son imposibles de seguir. Más aún en un mundo azaroso, donde los conocimientos no sólo dejan de servir de un momento a otro, sino que, dice Beck, "nadie te puede decir lo que tienes que aprender para poder ser útil en el futuro" (p. 11). Más que del derrotado o del pobre, es la experiencia de quien siente haber sido arrojado al mundo sólo para perder.

Ese orden flexible, que para unos se abre como un cofre de promesas, para otros no es sino fuente de angustia. Para éstos, el orden aparecerá sin lugar a dudas como amenazante. En las nuevas generaciones de obreros no calificados, presas del trabajo precario, quizá se alcance a discernir la silueta del individuo "manqué", el pseudoconservador por antonomasia. Difícilmente esos trabajadores podrían hacer recaer la culpa de su infortunio sobre su falta de atributos; eso sería tanto como aceptar que se encuentran del todo imposibilitados para la acción. La culpa no puede ser individual; provendrá, más probablemente, de un artificio social oscuro. La derrota se explicará mejor como el resultado de una conspiración que ha llevado a un "yo verdadero" virtuoso al fracaso. La culpa será del orden corrupto, que deja vivir a los demonios que todo lo desnaturalizan. Todo cuanto tenga el sello de la individualidad parecerá amenazante, será recordatorio lacerante de la propia condición, sobre todo los inasibles, intrincados procedimientos del orden liberal. Será preferible, quizá, la calidez de una identidad democrática, sentimental, que disuelva en una comunidad moral el lastre insoportable de la individualidad.

Es posible que sean esos sectores de las sociedades occidentales contemporáneas los nuevos adeptos del lenguaje pseudo-

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

conservador. Acaso en esa visión paranoica del orden puedan encontrar, no un alivio de sus angustias, sino una liberación de la culpa ante un final que difícilmente podrían cambiar, un medio de entender su infortunio y recuperar un sentido del orden. En el siglo XIX, esa misma clase de obreros, ineducados, vivían una situación de precariedad incomparable, eran los sujetos de una explotación que hoy no conocen. Pero aun en esa circunstancia, tenían en la organización colectiva un medio de acción para mejorar su suerte. Actualmente, esa opción se ha tornado más complicada. El trabajador no cualificado se halla inmerso en una cultura donde, como dice Apter, el valor de un hombre se mide por el lugar al que llega (p. 188); pero se percata de que no tiene a dónde mirar, como no sea hacia abajo, y no sabe apenas qué pueda hacer para cambiar el vértigo de su suerte. Pero el asunto no se reduce, como piensan Kitschelt y McGann, a un mero temor económico, al miedo de verse arrebatado de su posición social por un inmigrante (pp. 260-262). Se trata de algo mucho más amplio, de una forma de experimentar el orden, que acaso encuentre su traducción política en el lenguaje pseudoconservador.

Todo esto no puede ser más que tentativo, no puede pasar de un plano meramente hipotético. No podemos saber con certeza si, en efecto, los obreros de cuello azul, no calificados, son el nuevo público pseudoconservador; desconocemos si comparten la forma de entender el mundo que se expresa en el lenguaje de la derecha radical europea. Sólo sabemos con certeza que, allí donde hay un partido pseudoconservador exitoso, este sector tiende a concederle sus votos. Pero es posible afirmar que, en las sociedades occidentales contemporáneas, ese grupo social es el que con mayor probabilidad podría identificarse con el lenguaje de la derecha radical europea.

This content downloaded from 200.52.254.249 on Wed, 11 Sep 2019 16:47:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

# XV. ACERCA DE LA NATURALEZA DE LA DERECHA RADICAL

De todos los recursos con que cuenta el hombre, suele echar mano de dos para lidiar con la angustia, cuando algo imprevisto, desconocido y amenazador irrumpe en su mundo. Puede afirmar que no es más que el retorno de antiguos espectros que no se resignan a perder su lugar entre los vivos. Insistir en la vejez de aquello que despierta temor permite no sólo pensar en la proximidad de su desaparición, sino hacerse la ilusión de que, anacrónico y desadaptado, difícilmente logrará esparcir su influencia perniciosa; bastará, acaso, con combatirle oportunamente. También puede ser tranquilizador pensar que el fenómeno es de una novedad absoluta. Convencerse de que el objeto misterioso, fuente de ansiedad, es radicalmente nuevo, permite hacerse a la idea de que se acomoda a la lógica de los tiempos, de suerte que tarde o temprano se tornará familiar.

No es extraño que ambos recursos aparezcan, con mucha frecuencia, en los análisis sobre la nueva derecha radical europea; tal es el miedo que provoca. Lo llamativo de estas interpretaciones se encuentra más en lo que expresan que en lo que explican, pues hay en todas ellas trazos similares que en conjunto componen un mismo cuadro de la política occidental contemporánea. Dibujan en cualquier caso un panorama triunfal, donde el liberalismo ejerce, en democracia, su reinado indispu-

table. Las violentas pasiones ideológicas de antaño terminaron y ocupa su lugar una política pragmática, racional, algo insípida si se quiere, pero inusitadamente estable, sin alarmas. En ocasiones la derecha radical aparece como un manchón oscuro, que desentona con el resto del paisaje; como un resurgimiento de los fascismos de entreguerras, pero tal es su inadaptación que sólo pueden estar destinados a desaparecer. O bien, suele entenderse la nueva derecha radical como un elemento más del cuadro, pragmática y reticente a las definiciones ideológicas, en perfecta sintonía con el resto. Partidos modernos que, como cualquier otro, utilizan a sus electores del mismo modo que son usados por éstos, para manifestar inconformidad o defender intereses. La derecha radical pierde su carácter amenazador, porque parece conformarse con el supuesto espíritu postmoderno, tan pragmático y desencantado, pero tan ajeno a las pasiones políticas destructivas. Una escena de optimismo liberal, donde los instrumentos están dispuestos para la gloria del individuo más racional. Como si el espíritu postmoderno, de progenie liberal, fuera la verdad universal hacia la que se dirige, ineluctable, el tren de la política occidental.

Si se analiza con detenimiento el lenguaje de la nueva derecha radical, un panorama muy distinto surge a la vista. Su interpretación del mundo, su retórica paranoica y moralizante, cerrada y autoritaria, nada tiene que ver con el liberalismo a ultranza, instrumental y cosmopolita del carácter postmoderno. Más aún, es probable que haya un sector del electorado que sienta alguna afinidad hacia este lenguaje político. La nueva derecha radical contradice la inclinación, tan frecuente, a reducir los partidos a su dimensión instrumental, a considerarlos como meros reflejos de intereses ya presentes en la sociedad. A menudo sucede lo contrario: el discurso orienta la conciencia de los electores y for-

ma su opinión, les traduce una realidad por definición caótica e inabarcable a un lenguaje accesible a su entendimiento.

A decir verdad, rara vez las cosas son de una novedad absoluta o tan añejas que parezcan del todo anquilosadas. El pasado siempre se inserta en el presente, de modo que nada nuevo, aunque otra cosa sea ya, se entendería sin lo que le antecedió. De ningún modo la nueva derecha radical es el retorno del fascismo, pero no es otra cosa que la continuación, adaptada al presente, de la tradición pseudoconservadora, que encuentra sus orígenes en el último tercio del siglo XIX europeo. Aparece la misma visión de las cosas, orientada siempre hacia una obsesión: demostrar la corrupción moral del orden político liberal.

Las circunstancias en que surge y los contenidos concretos que trasiega a su lenguaje, es lo inédito en la nueva derecha radical. No es casual que estos partidos cobraran notoriedad cuando la izquierda comunista comenzó a perder su gesto amenazador. Muchos de los sistemas políticos europeos de la posguerra basaron su legitimidad, en buena medida, en su capacidad de mantener al extremismo –en particular a la amenaza soviética– fuera del poder, aunque eso a menudo hiciera necesarias componendas que muy poco tenían que ver con el debate de argumentos, con la racionalidad universal e impersonal de las leyes, en que debía de fundamentarse la autoridad del orden liberal. Caído el enemigo común, salen a la superficie las contradicciones internas que un riesgo más grande había mantenido ocultas. Partidos que antes fueran inconciliables se coligan, aglutinados en el centro, metidos más a la negociación que a la deliberación racional, en un espacio público cada vez más técnico, que parece hecho para beneficio del que mejor sepa manejar los hilos de su intrincada racionalidad burocrática. Así también, los nuevos pseudoconservadores han encontrado otras me-

táforas, otros demonios para corporeizar la corrupción moral del orden liberal, el enemigo trascendental, de otro modo demasiado etéreo. El inmigrante es el sucedáneo de los antiguos invasores rojos y judaicos que, ajenos a la sustancia moral de la nación, la rigen urdiendo sus intrigas en una política indescifrable. En un mundo global, los grandes capitales o la Unión Europea ejemplifican las fuerzas cósmicas que, mediante no se sabe qué secretos artilugios, alteran el equilibrio moral de la comunidad, en un Estado debilitado.

Ahora bien, seguramente son muchos los factores que inciden en el éxito de un nuevo partido de derecha radical: la existencia de un liderazgo carismático, la capacidad de adaptar las viejas ideologías al presente, los sistemas partidista y electoral, etcétera.

Escapan a los límites de este ensayo. Tampoco es mi intención afirmar que todo lo que recibe el nombre de derecha radical es pseudoconservador. Basta con mostrar que en la Europa contemporánea pervive esta tradición política, en los lenguajes del FPÖ, FN y MSI.

Importa, por lo que revela del orden político moderno, pues el malestar pseudoconservador no hubiera sobrevivido de no haberse mantenido las tensiones que permitieron su nacimiento, durante los últimos decenios del siglo XIX. Desde entonces, uno de los planos de la historia, una de sus lecturas posibles, ha sido cómo la realidad política ha desbordado, cuando no contradicho, muchas de las fórmulas que debían sostener la autoridad del orden liberal. Por distintos arcaduces se expresan las mismas contradicciones. El malestar pseudoconservador se afirma como un acompañante habitual del desarrollo europeo moderno, siempre dispuesto a expresar la fuente de tensiones inagotables que es la democracia liberal.

Pueden hacerse algunas observaciones. El malestar pseudoconservador parece un fenómeno predominantemente europeo. En ninguna otra parte han surgido movimientos que, desde esa moral sentimental, democrática y colectivista, tengan el propósito explícito de denunciar al orden liberal. Cabe suponer que el lenguaje pseudoconservador aparece, con mayor probabilidad, donde las instituciones liberales están más consolidadas. En América Latina, por ejemplo, ha habido un populismo recurrente pero de estirpe muy distinta, no sólo porque tradicionalmente se asocia a la izquierda. Más que el malestar moral hacia el orden liberal, expresa su precariedad, asociada a la debilidad estatal. Se trata por lo general de grupos o líderes que logran movilizar el descontento económico de masas empobrecidas, escasamente protegidas por el Estado, que dependen de mecanismos informales para sobrevivir.[1]

Otra hipótesis puede aventurarse: es más probable que surja el malestar pseudoconservador donde, históricamente, más ríspidos han sido los conflictos entre democracia y liberalismo y más tardía su solución. Tómese por caso la derecha radical estadounidense. Su actitud ha sido tradicionalmente tan violenta, autoritaria y antiliberal como la pseudoconservadora. Sin embargo, su discurso se ha caracterizado ante todo por movilizar resentimientos económicos o religiosos de algún grupo contra ciertas elites. La derecha radical estadounidense no suele dirigir sus baterías contra el establishment político, sino contra algunos de sus miembros, ni suele elaborar una crítica del orden en su totalidad.[2] Dice representar al auténtico, virtuoso pueblo norte-

[1] Prud'homme, art. cit., p. 57.

[2] Robert Griffith, *The Politics of Fear*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1987, p. 132.

americano, declara su superioridad moral frente a determinadas elites, pero no frente al orden liberal. Como ha señalado Michael Kazin, el populismo estadounidense se ha caracterizado por su optimismo retórico; aquí no es posible encontrar el pesimismo cultural que es esencial al malestar pseudoconservador (pp. 2-5). Que en Estados Unidos la derecha radical no suela oponer la auténtica moral nacional contra el orden liberal, quizá se relacione con que, en ese país, la democracia ha sido vista más como un estado social y no, como en Europa, como una fuerza disruptiva contra el orden vigente.[3] Tocqueville señaló cómo los estadounidenses, llegados a un mundo nuevo, instauraron libremente la democracia en sus costumbres y leyes. Ahí la igualdad no hubo de luchar, para extenderse, contra viejos enemigos aristocráticos (t. 2, pp. 131-132), que amenazaran con restaurar el Estado absolutista; el liberalismo adquirió un significado muy distinto, pues no surgió, como en Europa continental, como solución intermedia, tan opuesta al autoritarismo como a la democracia.

Quizá no sea casual que tampoco haya tenido casi arraigo la tradición pseudoconservadora en Inglaterra, donde se desconoce la disociación entre democracia y liberalismo, entre parlamento y representación, afirma Raymond Aron en *El opio de los intelectuales*. La definición de la comunidad política dejó de ser motivo de disputa desde la Revolución Gloriosa de 1688, de modo que muy difícilmente tendría eco un movimiento que dijera ser la encarnación auténtica de la nación. Ésta nunca se definió por contraste con los principios liberales, sino que se amalgamaron, y prueba de ello es que los conservadores ingleses

[3] Dice Richard Hofstadter de Estados Unidos, "it has been our fate as a nation not to have ideologies but to be one" (cit. por Kazin, *op. cit.*, p. 13).

nunca sintieron la necesidad de atacar al liberalismo para afirmar el valor de la tradición y la comunidad (pp. 35 y 213).

Todo esto no puede decirse más que apresuradamente y con tiento. Acaso sirva para señalar algunos aspectos sobre los que valdría la pena dirigir la atención, para estudiar con detenimiento los rasgos particulares de las derechas radicales a la luz de su desarrollo histórico; cómo, en cada caso, los conflictos entre democracia y liberalismo se han reflejado en el lenguaje y las formas de acción de los movimientos pseudoconservadores. Esta es, cuando más, una interpretación a la espera de contenido histórico detallado que la confirme o rechace.

Pero no es ese el propósito de este ensayo, que sólo una cosa puede aseverar en firme: la tradición pseudoconservadora sobrevive en nuestros días en la forma de la nueva derecha radical. Importa saberlo por todo lo que revela, pues, como escribió Schmitt en *El concepto de lo político*, "siempre se vive bajo la mirada del hermano más radical" (p. 108). Sobre todo, la persistencia de esa mirada acusadora pone de manifiesto que eso que llamamos democracias liberales no son un equilibrio estable y perfecto, al que ambos principios de autoridad han llegado tras dejar atrás sus cruentas luchas pasadas. La tradición pseudoconservadora no es un residuo de viejos tiempos, ni el producto de alguna crisis que haya de pasar. Puesto que se alimenta de la lógica contradictoria y conflictiva del orden moderno, es una presencia llamada a permanecer en el espacio público occidental, tanto al menos como persistan las tensiones entre democracia y liberalismo. Es también un recordatorio de que la misma realidad admite diversas interpretaciones, que son fuentes potenciales de conflicto político. El orden abierto a la elección, que merece las alabanzas del cosmopolita, puede ser objeto de desprecio para quienes no se sienten capaces de atender al impera-

tivo de ser individuos. Para ellos, el vocabulario pseudoconservador puede ser una de las pocas orientaciones que quedan a su alcance, en un mundo político que se ha tornado particularmente confuso. No se sabe cuál sería la actitud de esos sectores, acaso más indiferente, acaso más proclive al extremismo, si no dispusieran de ese lenguaje que, a fin de cuentas, les vincula de nuevo con una política que desprecian.

Hay que decir que el miedo que provoca el resurgimiento de la derecha radical suele ser exagerado. Estos partidos han abandonado toda pretensión revolucionaria, han decidido conducir su actividad política por los cauces normales de las instituciones. Es en su propio lenguaje que tienen su principal límite. Su participación del poder, que tiende a contradecir su discurso, parece ser el dique de los nuevos pseudoconservadores. No obstante, pese a que han aceptado las reglas constitucionales, no han renunciado a su carácter antisistema. Aunque sólo verbal, su oposición es de principio; enarbolan un conjunto de creencias definido por contraste con el orden liberal, de un modo u otro "socavan la legitimidad del régimen al que se oponen". No es posible saber si, de encontrarse con la oportunidad, estos partidos modificarían solamente cuestiones concretas del orden político o sus principios mismos.[4] Lo cierto es que, actualmente, muy lejos se encuentran de esa ocasión. Pero siempre, en el lenguaje pseudoconservador, se encuentra contenida una violencia que no se sabe si, en el escenario de una gran crisis, se agitará de nuevo, si se atizarán una vez más sus inquietantes tonos revolucionarios.

[4] Giovanni Sartori, *Partidos y sistemas de partidos*, trad. Fernando Santos Fontenela, Madrid, Alianza, 1992, pp. 165-167.

La derecha radical ha sido, históricamente, depositaria de los miedos de la democracia liberal. Cada una representa, para la otra, la encarnación del mal; tanto como el liberalismo ha sido el demonio para la derecha radical, ésta lo ha sido para los espíritus liberales. Y no es poco frecuente que, al atribuir cualidades amenazantes al enemigo, no se haga sino depositar en él las debilidades propias. Es casi inevitable que en los análisis de la derecha radical el miedo vaya mezclado con el ánimo de comprensión y a menudo, sobre el deseo de entender el fenómeno, prevalece el de verlo fenecer. Pensar que el lenguaje de la derecha radical es una anomalía contraria a la lógica de las democracias liberales, destinada a desaparecer, es adoptar, sin cuestionarla, la moral del demócrata liberal. Insisto, es natural que así sea, pues la derecha radical sirve como espejo que refleja las debilidades, los miedos más inconfesables de la democracia liberal. Así como el pseudoconservador desprecia los vicios del liberalismo que, según él, amenazan su existencia, el liberal está dispuesto a declarar irracional lo que hace peligrar sus más íntimas certezas. Pues muy difícilmente alguien pueda confesarse que aquello que más teme y aborrece no es otra cosa que la reverberación de su más íntimo ser.

Acaso sea eso lo que más desasosiega de la nueva derecha radical, que trae a la memoria cuán parcial ha resultado el triunfo del liberalismo, firmemente asentado en las instituciones de las naciones democráticas, pero no tanto en la consciencia de sus ciudadanos. El lenguaje pseudoconservador es recordatorio constante de las dificultades de legitimidad de las democracias modernas, de la debilidad de la autoridad liberal. Sobre todo, pone en entredicho el consuelo de esta época desencantada, la certeza de que, olvidados los sueños de redención y las ilusiones de progreso, el mundo se había vuelto ciertamente más aburrido,

políticamente desapasionado, pero menos destructivo. Acaso Occidente moriría de inanición, pero no desgarrado por formas opuestas de ver el mundo. El malestar pseudoconservador recuerda que no necesariamente es así, que la historia, que no conoce otro camino para discurrir que el conflicto, se mantiene en marcha, sin que se sepa a dónde la llevarán las inagotables contradicciones de la modernidad.

# BIBLIOGRAFÍA


ADLER, Frank, "Why Le Pen Will Not Go Away", *Telos*, núm. 126, invierno, 2003, pp. 83-89.

ADORNO, Theodor W. *et al.*, *The Authoritarian Personality*, Nueva York, Harper & Row, 1950.

AGUILAR VILLANUEVA, Luis F., "Una reconstrucción del concepto de opinión pública", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 130 (1987).

ANHALT, Nedda G. DE, *¿Por qué Dreyfus? El ensayo de un crimen*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003.

ANNINO, Antonio, "¿Muerte de la derecha y de la izquierda?", *Istor*, núm. 7, invierno, 2001, pp. 67-88.

APTER, David E., *Ideology and Discontent*, Londres, Free Press, 1964.

ARENDT, Hannah, *Between Past and Future*, Nueva York, The Viking Press, 1961.

——, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1998.

——, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1999.

ARNOLD, Edward J. (ed.), *The Development of the Radical Right in France. From Boulanger to Le Pen*, Nueva York, St. Martin's Press, 2000.

ARON, Raymond, *Dieciocho lecciones sobre la sociedad industrial*, trad. Antonio Valiente, Barcelona, Seix Barral, 1965.

——, *El opio de los intelectuales*, trad. Enrique Alonso, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1967.

——, *Ensayo sobre las libertades*, trad. Ricardo Ciudad Andreu, Madrid, Alianza, 1990.

BABBITT, Irving, *Democracy and Leadership*, Cambridge, The River Side Press, 1953.

BARRY, Brian, "Cultura e igualdad", *Istor*, núm. 7, invierno, 2001, pp. 38-59.

BASURTO, Jorge, "El Partido Liberal de Jorg Haider y la cuestión de la democracia", *Relaciones Internacionales*, 2000, pp. 67-76.

BAUBOCK, RAINER, "Austria: Jorg Haider's Grasp for Power", *Dissent*, primavera, 2000, pp. 23-26.

BECK, Ulrich, *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, trad. Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona, Paidós, 2000.

BEETHAM, David, "Liberal Democracy and the Limits of Democratization", en David HELD (ed.), *Models of Democracy*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

BELL, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, trad. Néstor A. Miguez, México, Alianza Editorial Mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1977.

—— (ed.), *The Radical Right*, Nueva York, Doubleday, 1964.

BELLER, Steven, *Vienna and the Jews. 1867-1938*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

BENZ, Wolfgang, *Alemania 1815-1945. Derroteros del nacionalismo*, trad. Herzonia Yáñez, México, El Colegio de México, UNAM-DAAD, 2002.

BERGER, Peter L., y Thomas LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

BERLIN, Isaiah, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, trad. Hero Rodríguez Toro, México, FCE, 1992.

——, "Dos conceptos de libertad", trad. Julio Bayón, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1998.

——, "El juicio político", en *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, trad. Pedro Cifuentes, Madrid, Alfaguara, 2000.

——, "El sentido de la realidad", en *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, trad. Pedro Cifuentes, Madrid, Alfaguara, 2000.

——, *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, trad. Pedro Cifuentes, Madrid, Alfaguara, 2000.

——, "Introduction", a Franco VENTURI, Roots of Revolution, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1964.

——, "Kant como un origen desconocido del nacionalismo", en *El sentido de la realidad*, trad. Pedro Cifuentes, Madrid, Taurus, 2000.

——, "La revolución romántica: una crisis en la historia del pensamiento moderno", en *El sentido de la realidad*, trad. Pedro Cifuentes, Madrid, Alfaguara, 2000.

——, *Las raíces del romanticismo* [ed. Henry Hardy], trad. Silvina Marí, Madrid, Taurus, 2000.

——, "Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente", en *Contra la corriente*, trad. Hero Rodríguez Toro, México, FCE, 1992.

BETZ, Hans-Georg, "Postmodernism and the New Middle Class", *Theory, Culture & Society*, núm. 2, mayo, 1992, pp. 93-114.

——, *Radical Right-Wing Populism in Western Europe*, Nueva York, St. Martin's Press, 1994.

——, y Stefan IMMERFALL (eds.), *The New Politics of the Right. Neo-Populist Parties and Movements in Established Democracies*, Nueva York, St. Martin's Press, 1998.

BLOCH, Ernst, *The Principle of Hope* [3 tomos], trad. Neville Plaice, Stephen Plaice y Paul Knight, Cambridge, MIT, 1996.

BOBBIO, Norberto, *El futuro de la democracia*, trad. Jose Fernández Santillán, México, FCE, 2001.

BOGGS, Carl, *Social Movements and Political Power. Emerging Forms of Radicalism in the West*, Filadelfia, Temple University Press, 1986.

BRAND, Karl-Werner, "Cyclical Aspects of New Social Movements: Waves of Cultural Criticism and Mobilization Cycles of New Middle-Class Radicalism", en Russell J. DALTON y Manfred KUECHLER (eds.), *Challenging the Political Order. New Social and Political Movements in Western Democracies*, Cambridge, Polity Press, 1990.

BRAUN, Aurel, y Stephen SCHEINBERG (eds.), *The Extreme Right. Freedom and Security at Risk*, Oxford, Westview Press, 1997.

BRÉCHON, Pierre, y Subrata MITRA, "The National Front in France. The Emergence of an Extreme Right Protest Movement", *Comparative Politics*, 25 (1), pp. 63-82.

BURKE, Edmund, "Discurso a los electores de Bristol", en *Textos Políticos*, trad. Vicente Herrero, México, FCE, 1996.

CACIAGLI, Mario, "The Movimento Sociale Italiano-Destra Nazionale and Neo-Fascism in Italy", *West European Politics*, 11 (1988), pp. 19-33.

CAMPI, Alessandro, "What is Italy's National Alliance?", *Telos*, núm. 105, invierno, 1995, pp. 112-132.

CASSIRER, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Ímaz, México, FCE, 1997.

CASTEL, Robert, *La metamorfosis de la cuestión social*, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1997.

CASTELLS, Manuel, *La era de la información*, v. 1, trad. Carmen Martínez Gimeno, México, Siglo Veintiuno, 2000.

CHARINI, Roberto, "The Italian Far Right: The Search for Legitimacy", en Luciano CHELES, Ronnie FERGUSON y Michalina VAUGHAN (eds.), *The Far Right in Western and Eastern Europe*, Nueva York, Longman, 1995.

CHELES, Luciano, "'*Nostalgia dell'avvenire*': The Propaganda of the Italian Far Right. Between Tradition and Innovation", en Luciano CHELES, Ronnie FERGUSON y Michalina VAUGHAN (eds.), *The Far Right in Western and Eastern Europe*, Nueva York, Longman, 1995.

——, Ronnie FERGUSON y Michalina VAUGHAN (eds.), *The Far Right in Western and Eastern Europe*, Nueva York, Longman, 1995.

CIORAN, E. M., "Ensayo sobre el pensamiento reaccionario (A propósito de Joseph de Maistre)", *Ejercicios de admiración y otros textos. Ensayos y retratos*, trad. Rafael Panizo, Barcelona, Tusquets, 2000.

COLE, Alexandra, "Old Right or New Right? The Ideological Positioning of Parties of the Far Right", *European Journal or Political Research*, 44 (2005), pp. 203-230.

CONSTANT, Benjamin, *La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos*, trad. Lourdes Quintanilla, México, UNAM, FCPS, 1978.

DAHL, Robert A., *La democracia y sus críticos*, trad. Leonardo Wolfson, Barcelona, Paidós, 1992.

DAHRENDORF, Ralf, *Oportunidades vitales*, trad. Ramón García Cotarelo, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

DALTON, Russell J., "Cognitive Mobilization and Partisan Dealignment in Advanced Industrial Democracies", *Journal of Politics*, 46 (1984), pp. 264-284.

——, y Manfred KUECHLER (eds.), *Challenging the Political Order. New Social and Political Movements in Western Democracies*, Cambridge, Polity Press, 1990.

DAVIES, Peter, *The Extreme Right in France, 1789 to the Present*, Londres, Routledge, 2002.

DOUGLAS, Mary, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Nueva York, Pantheon Books, 1987.

——, "Perspectivas del ascetismo", en *Estilos de pensar*, trad. Alcira Bixio, Barcelona, Gedisa, 1998.

DURKHEIM, Emile, *La división del trabajo social*, t. 1, trad. Carlos G. Posada, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.

DUVERGER, Maurice, "La crisis de los partidos franceses", *El País*, 12-IX-1989.

——, *Los partidos políticos*, trads. Julieta Campos y Enrique González Pedrero, México, FCE, 1996.

EATWELL, Roger, "Fascism", en Roger EATWELL y Anthony WRIGHT (eds.), Contemporary Political Ideologies, Boulder, Westview Press, 1993.

——, "The Rebirth of the 'Extreme Right' in Western Europe?", *Parliamentary Affairs*, 53 (2000), pp. 407-425.

——, y Anthony WRIGHT (eds.), *Contemporary Political Ideologies*, Boulder, Westview Press, 1993.

EBATA, Michi, "Right-Wing Extremism: In search of a definition", en Aurel BRAUN y Stephen SCHEINBERG (eds.), *The Extreme Right. Freedom and Security at Risk*, Oxford, Westview Press, 1997.

ELIAS, Norbert, *Humana Conditio. Consideraciones en torno a la evolución de la humanidad*, trad. Pilar Giralt Gorina, Barcelona, Península, 1988.

——, *El proceso de la civilización*, trad. Ramón García Cotarelo, México, FCE, 2001.

——, *La sociedad de los individuos*, trad. José Antonio Alemany, Barcelona, Península, 2000.

——, *Los alemanes*, trad. Luis Felipe Segura y Angelika Scherp, México, Instituto Mora, 1999.

——, *Sobre el tiempo*, trad. Guillermo Hirata, México, FCE, 1997.

FELICE, Renzo DE, *El fascismo. Sus interpretaciones*, trad. Victor Fischman, Buenos Aires, Paidós, 1976.

FERRARESI, Franco, *Threats to Democracy. The Radical Right in Italy After the War*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

FERRY, Jean-Marc, Dominique WOLTON *et al.*, *El nuevo espacio público*, trad. María Renata Segura, Barcelona, Gedisa, 1995.

FIESCHI, Catherine, "European Institutions: The Far-Right and Illiberal Politics in a Liberal Context", *Parliamentary Affairs*, 53 (2000), pp. 517-531.

FLANAGAN, Scott C., y Rusell J. DALTON, "Parties under Stress: Realignment and Dealignment in Advanced Industrial Societies", *West European Politics*, 7 (1984), pp. 7-23.

FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*, trad. Ramón Rey Ardid, México, Alianza, 1984.

FURET, François, *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, trad. Mónica Utrilla, México, FCE, 1999.

FURLONG, Paul, "The Extreme Right in Italy: Old Orders and Dangerous Novelties", *Parliamentary Affairs*, 45 (1992), pp. 345-356.

FUSSELL, Paul, *The Great War and Modern Memory*, Nueva York, Oxford University Press, 1977.

FYSH, Peter, y Jim WOLFREYS, "Le Pen, the National Front and the Extreme Right in France", *Parliamentary Affairs*, 45 (1992), pp. 309-326.

GALLEGO, Ferran, *The Extreme Right in Italy. From the Italian Social Movement to Post-Fascism*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1999.

GERMANI, Gino, *Authoritarianism, Fascism and National Populism*, Nueva Brunswick, Transaction Books, 1978.

GRIFFIN, Roger (ed.), *Fascism*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

GRIFFITH, Robert, *The Politics of Fear*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1987.

GROETHUYSEN, Bernard, *Filosofía de la Revolución francesa*, trad. Carlota Vallée, México, FCE, 1994.

HABERMAS, Jürgen, *La necesidad de revisión de la izquierda*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1991.

HAINSWORTH, Paul, y Paul MITCHELL, "France: The Front National from Crossroads to Crossroads?", *Parliamentary Affairs*, 53 (2000), pp. 443-456.

HARRIS, Geoffrey, *The Dark Side of Europe. The Extreme Right Today*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1994.

HELLER, Ágnes, *Sociología de la vida cotidiana*, trad. José Franco Ivors y Enric Perez Nadal, Barcelona, Península, 1977.

——, y Ferenc FEHÉR, *Anatomía de la izquierda occidental*, trad. Marco-Aurelio Galmarini, Barcelona, Península, 1985.

——, *Políticas de la postmodernidad*, trad. Montserrat Gurguí, Barcelona, Península, 1989.

HERMET, Guy, "Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos", en G. HERMET, Soledad LOAEZA y Jean-

François PRUD'HOMME (comps.), *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos*, México, El Colegio de México, 2001.

——, Soledad LOAEZA y Jean-François PRUD'HOMME (comps.), *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos*, México, El Colegio de México, 2001.

HOBSBAWM, Eric J., *Historia del siglo XX*, trad. Juan Faci *et al.*, Barcelona, Crítica, 2001.

——, *La era de la revolución*, trad. Felipe Ximénez de Sandoval, Barcelona, Crítica, 1997.

——, *Naciones y nacionalismo desde 1789*, trad. Jordi Beltran, Barcelona, Crítica, 1998.

HOFFMAN, Stanley, *Le Mouvement Poujade*, París, Armand Colin, 1956.

HOFSTADTER, Richard, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, Nueva York, Vintage, 1967.

HOCKENOS, Paul, "Jörg Haider. Austria's Far Right *Wunderkind*", *World Policy Journal*, invierno, 1995, pp. 75-80.

HUSBANDS, Christopher, "The Other Face of 1992: The Extreme-Right Explosion in Western Europe", *Parliamentary Affairs*, 45 (1992), pp. 267-285.

IGNAZI, Piero, "New Challenges: Postmaterialism and the Extreme Right", en Martin RHODES *et al.* (eds.), *Developments in West European Politics*, Londres, Macmillan, 1997.

——, "The Silent Counter-revolution. Hypotheses on the Emergence of Extreme Right-Wing Parties in Europe", *European Journal of Political Research*, 22 (1992), pp. 3-34.

——, y Colette YSMAL, "New and Old Extreme Right Parties. The French National Front and the Italian Movimento Sociale", *European Journal of Political Research*, 22 (1992), pp. 101-121.

INGLEHART, Ronald, *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

——, *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

JUARISTI, Jon, *El bosque originario*, Madrid, Taurus, 2000.

JÜNGER, Ernst, *Tempestades de acero*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, 1987.

KARAPIN, Roger, "Radical-Right and Neo-Fascist Political Parties in Western Europe", *Comparative Politics*, 30 (1998), pp. 213-234.

KATSIAFICAS, George, *The Imagination of the New Left*, Boston, South End Press, 1997.

KAUTSKY, Karl, *Parlamentarismo y democracia*, trad. Luis Delgado Suárez, Madrid, Editora Nacional, 1982.

KAZIN, Michael, *The Populist Persuasion*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.

KERSHAW, Ian, *Hitler*, trad. José Manuel Álvarez Flores, Barcelona, Península, 1999.

KIRCHHEIMER, Otto, "The Transformation of the Western European Party Systems", en Joseph LAPALOMBARA y Myron WEIMER (eds.), *Political Parties and Political Development*, Princeton, Princeton University Press, 1972.

KITSCHELT, Herbert, y Anthony J. MCGANN, *The Radical Right in Western Europe*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.

KNIGHT, Robert, "Haider, the Freedom Party and the Extreme Right in Austria", *Parliamentary Affairs*, 45 (1992), pp. 285-299.

KORNHAUSER, William, *The Politics of Mass Society*, Nueva York, The Free Press, 1959.

KUECHLER, Manfred y Russell J. DALTON, "New Social Movements and the Political Order: Inducing Change for Long-Term Stability?", en R. J. DALTON y M. KUECHLER (eds.), *Challenging the Political Order. New Social and Political Movements in Western Democracies*, Cambridge, Polity Press, 1990.

KUHN, Rick, "The Threat of Fascism in Austria", *Monthly Review*, junio de 2000, pp. 21-35.

LASKI, Harold. J., *El liberalismo europeo*, trad. Victoriano Miguélez, México, FCE, 1994.

LEACH, Edmund R., *Los sistemas políticos de la Alta Birmania*, trad. Arturo Desmonts, Barcelona, Anagrama, 1976.

LECHNER, Norbert, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, México, FCE, 1995.

LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío*, trad. Jean Vinyoli y Michèle Pendaux, Barcelona, Anagrama, 2000.

LIPSET, Seymour Martin, *El hombre político*, trad. Elías Mendelievich y Vicente Bordey, México, Rei, 1997.

——, "The Sources of the Radical Right", en Daniel BELL (ed.), *The Radical Right*, Nueva York, Doubleday, 1964.

——, y Earl RAAB, *La política de la sinrazón. El extremismo de derecha en Estados Unidos, 1790-1977*, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1981.

LOAEZA, Soledad, "Los dilemas de la democracia liberal a finales del siglo XX", *Revista Internacional de Filosofía Política*, diciembre, núm. 14, 1999, pp. 111-123.

LOCKE, John, *Ensayo sobre el gobierno civil* [s/t.], México, Gernika, 1995.

LUBBERS, Marcel, y Peer SCHEEPERS, "French Front National Voting: A Micro and Macro Perspective", *Ethnic and Racial Studies*, 2002 (25), pp. 120-149.

——, y GIJSBERTS, "Extreme Right-Wing Voting in Western Europe", *European Journal of Political Research*, 41 (2002), pp. 345-378.

LUETHY, Herbert, "Poujade: Hitler or Pierrot?", *Commentary*, 56 (1956), pp. 301-310.

LUKÁCS, Gyorgy, *Revolución socialista y antiparlamentarismo* [s/t], Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1973.

LUTHER, Kurt Richard, "Austria: A Democracy Under Threat From the Freedom Party", *Parliamentary Affairs*, 53 (2000), pp. 426-442.

——, "The Self-Destruction of a Right-Wing Populist Party? The Austrian Parliamentary Election of 2002", *West European Politics*, 26 (2003), pp. 136-152.

LUXEMBURGO, Rosa, "Social democracia y parlamentarismo", en *Obras escogidas* [s/t], México, Era, 1978.

MACPHERSON, C. B., *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

MAMMARELLA, Guiseppe, *Italy After Fascism. A Political History. 1943-1965*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1966.

MANDEL, Ernest, *The Revolutionary Student Movement. Theory and Practice*, Nueva York, Young Socialist, 1969.

MANENT, Pierre, "Christianity and Democracy: Some Remarks on the Political History of Religion, or, on the Religious History of Modern Politics", en *Modern Liberty and Its Discontents*, trad. Daniel J. Mahoney y Paul Seaton, Nueva York, Rowman & Littlefield, 1998.

MAYER, Nonna, "Los campeones de las extremas derechas europeas", en Guy HERMET, Soledad LOAEZA y Jean-François PRUD'HOMME (comps.), *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos*, México, El Colegio de México, 2001.

——, "The French National Front", en BETZ e IMMERFALL (eds.), *The New Politics of the Right. Neo-Populist Parties and Movements in Established Democracies*, Nueva York, St. Martin's Press, 1998.

——, y Pascal PERRINEAU, "Why do They Vote For Le Pen?", *European Journal of Political Research*, 22 (1992), pp. 123-141.

MCGANN, Anthony J., y Herbert KITSCHELT, "The Radical Right in the Alps. Evolution of Support for the Swiss SVP and Austrian FPÖ", *Party Politics*, 11 (2005), pp. 147-171.

MERKL, Peter H., "Why Are They so Strong Now? Comparative Reflections on the Revival of the Radical Right in Europe", en Peter H. MERKL y Leonard WEINBERG (eds.), *The Revival of Right-Wing Extremism in the Nineties*, Londres, Frank Cass, 1997.

——, y Leonard WEINBERG (eds.), *The Revival of Right-Wing Extremism in the Nineties*, Londres, Frank Cass, 1997.

MERQUIOR, José GUILHERME, *Liberalismo viejo y nuevo*, trad. Stella Mastrangelo, México, FCE, 1997.

MICHELS, Robert, *Los partidos políticos* [2 t.], trad. Enrique Molina de Vedia, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

MILL, John Stuart, *On Liberty*, Nueva York, Henry Regnery [s/f].

MINKENBERG, Michael, "The Radical Right in Public Office: Agenda-Setting and Policy Effects", *West European Politics*, 24 (2001), pp. 10-19.

MITRA, Subrata, "The National Front in France –A Single Issue Movement?", *West European Politics*, 11 (1988), pp. 47-64.

MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes*, trad. Nicolás Estévanez, México, Porrúa, 2001.

MOORE, Barrington, *Pureza moral y persecución en la historia*, trad. Ignacio Hierro Grandoso, Barcelona, Paidós, 2001.

MOSSE, George L., *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*, Nueva York, Universal Library, 1964.

MOUFFE, Chantal, "The End of Politics and the Rise of the Radical Right", *Dissent*, 42 (181), pp. 498-502.

MUDDE, Cas, *The Ideology of the Extreme Right*, Manchester, Manchester University Press, 2000.

————, "The Single-Issue Party Thesis: Extreme Right Parties and the Immigration Issue", *West European Politics*, 22 (1999), pp. 182-197.

NEWELL, James J., "Italy: The Extreme Right Comes in from the Cold", *Parliamentary Affairs*, 53 (2000), pp. 469-485.

NIEBUHR, Reinhold, *Moral Man and Inmoral Society*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1947.

NISBET, Robert, *The Quest for Community. A Study in the Ethics of Order and Freedom*, San Francisco, Institute for Contemporary Studies, 1990.

NOLTE, Ernst, *El fascismo en su época*, trad. Maria Rosa Borràs, Barcelona, Península, 1967.

OAKESHOTT, Michael, *El racionalismo en política y otros ensayos*, trad. Eduardo L. Suárez Galindo, México, FCE, 2000.

——, *El Estado europeo moderno*, trad. Víctor Pérez-Díaz, Barcelona, Paidós, Universidad Autónoma de Barcelona, 2001.

OFFE, Claus, *Contradicciones en el Estado del bienestar*, trad. Antonio Escohotado, México, Alianza, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

——, "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics", *Social Research*, 52 (1985), pp. 817-868.

ORTEGA Y GASSET, José, "Al margen del libro 'Colette Baudoche', de Maurice Barrès", en *Obras completas*, t. 1, Madrid, Alianza, Revista de Occidente, 1983.

——, *La rebelión de las masas*, Barcelona, Círculo de lectores, 1969.

——, *Meditación de nuestro tiempo*, Madrid, FCE, 1996.

——, "Notas del vago estío", en *El espectador*, Estella, Salvat, 1971.

PAPADOPOULOS, Ioannis, "El nacional populismo en Europa occidental: un fenómeno ambivalente", en Guy HERMET, Soledad LOAEZA y Jean-François PRUD'HOMME (comps.), *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos*, México, El Colegio de México, 2001.

PAPINI, Giovanni, *Virilidad*, trad. Atilio Dabini [s/l], Las grandes obras, 1923.

PARAMIO, Ludolfo, *Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo*, México, Siglo Veintiuno, 1989.

PATEMAN, Carole, "The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory", en David HELD (ed.), *Models of Democracy*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

PAXTON, Robert O., *Anatomía del fascismo*, trad. José Manuel Álvarez Flores, Barcelona, Península, 2005.

PAYNE, Stanley G., *El fascismo*, trad. Fernando Santos Fontenla, Madrid, Alianza, 2001.

——, *Falange. A History of Spanish Fascism*, California, Stanford University Press, 1961.

PEDAHZUR, Ami, y Abraham BRITCHA, "The Institutionalization of Extreme Right-Wing Charismatic Parties: A Paradox?", *Party Politics*, 8 (2002), pp. 31-49.

PÉREZ GAY, José María, *El imperio perdido*, México, Cal y Arena, 2004.

PERRINEAU, Pascal, "La peculiaridad de la extrema derecha francesa en Europa", *Foro Internacional*, 131 (1999), pp. 5-16.

——, "The Conditions for the Re-emergence of an Extreme Right Wing in France: The National Front, 1984-98", en

Edward J. ARNOLD (ed.), *The Development of the Radical Right in France. From Boulanger to Le Pen*, Nueva York, St. Martin's Press, 2000.

PETERS, R. S., "Autoridad", en Anthony QUINTON (comp.), *Filosofía política*, trad. E. L. Suárez, México, FCE, 1974.

PITKIN, Hanna Fenichel, *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1967.

POLANYI, Karl, *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press, 1971.

POLIAKOV, León, *Historia del antisemitismo. La Europa suicida. 1870-1933*, trad. Josep Elias, Barcelona, Muchnik, 1981.

POPESCU, Christian, "El populismo de los modernos y sus fuentes escandinavas", en Guy HERMET, Soledad LOAEZA y Jean-François PRUD'HOMME (comps.), *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos*, México, El Colegio de México, 2001.

PRIMO DE RIVERA, José Antonio, *Dignidad humana y justicia social. Discursos y escritos*, Madrid, Ediciones del Movimiento, 1972.

PRUD'HOMME, Jean-François, "Un concepto evasivo: el populismo en la ciencia política", en Guy HERMET, Soledad LOAEZA y Jean-François PRUD'HOMME (comps.), *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos*, México, El Colegio de México, 2001.

RABOTNIKOF, Nora, *El espacio público y la democracia moderna*, México, IFE, 1997.

——, "Lo público y sus problemas: notas para una reconsideración", *Revista Internacional de Filosofía Política*, noviembre, núm. 2, 1993, pp. 75-98.

RAY, Henry, "El surgimiento del nacional-populismo en Francia: el caso del Frente Nacional", *Foro Internacional*, 147 (1997), pp. 115-125.

RÉMOND, René, *The Right Wing in France. From 1815 to de Gaulle*, trad. James M. Laux, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1971.

RENAN, Ernest, *¿Qué es una nación?*, trad. Rodrigo Fernández-Carvajal, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

RICHARDSON, Henry S., "The Problem of Liberalism and the Good", en R. Bruce DOUGLASS, G. R. MARA y H. S. RICHARDSON (eds.), *Liberalism and the Good*, Nueva York, Routledge, 1990.

RIEDLSPERGER, Max, "The Freedom Party of Austria: From Protest to Radical Right Populism", en Hans-Georg BETZ y Stefan IMMERFALL (eds.), *The New Politics of the Right. Neo-Populist Parties and Movements in Established Democracies*, Nueva York, St. Martin's Press, 1998.

RIESMAN, David, *The Lonely Crowd*, New Heaven, Yale University Press, 1961.

RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, José Luis, *¿Nuevos fascismos? Extrema derecha y neofascismo en Europa y Estados Unidos*, Barcelona, Península, 1998.

ROGGER, Hans, y Eugen WEBER (eds.), *The European Right. A Historical Profile*, Londres, Cambridge University Press, 1996.

ROKEACH, Milton, *The Open and Closed Mind*, Nueva York, Basic Books, 1960.

ROTH, Joseph, *El busto del Emperador*, trad. Isabel García Adanes, Barcelona, Acantilado, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jaques, *El contrato social*, trad. María José Villaverde, Barcelona, Altaya, 1993.

——, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1979.

RUGGIERO, Guido DE, *Historia del liberalismo europeo*, trad. C. G. Posada, Madrid, Pegaso, 1944.

SAHLINS, Marshall, *Islas de historia*, trad. Beatriz López, Barcelona, Gedisa, 1997.

SANDEL, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Nueva York, Cambridge University Press, 1998.

SARTORI, Giovanni, *Partidos y sistemas de partidos*, trad. Fernando Santos Fontenela, Madrid, Alianza, 1992.

SCHAMA, Simon, *Landscape and Memory*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1995.

SCHEDLER, Andreas, "Anti-Political-Establishment Parties", *Party Politics*, 2 (1996), pp. 291-312.

SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, trad. Rafael Agapito, Madrid, Alianza, 2002.

——, *Sobre el parlamentarismo*, trad. Thies Nelsson y Rosa Grueso, Madrid, Tecnos, 1996.

SCHORSKE, Carl E., *Viena Fin-de-Siecle*, trad. Iris Menéndez, Barcelona, Gustavo Gili, 1979.

SCHUTZ, Alfred, *El problema de la realidad social* [comp. Maurice NATANSON], trad. Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

SEGAL, Lynne, "Whose Left? Socialism, Feminism and the Future", *New Left Review*, núm. 185, enero-febrero de 1991, pp. 81-91.

SEGOVIA, Rafael, "Izquierda y derecha", *Istor*, núm. 7, invierno, 2001, pp. 60-66.

——, "Notas sobre el ciudadano y la nación", en Jean-François PRUD'HOMME (comp.), *Demócratas, liberales y republicanos*, México, El Colegio de México, 2000.

SENNETT, Richard, *El declive del hombre público*, trad. Gerardo Di Maso, Barcelona, Península, 1978.

SIMMEL, Georg, "Las grandes urbes y la vida del espíritu", en *El individuo y la libertad*, trad. Salvador Mas, Barcelona, Península, 1998.

SMITH, Gordon, "Party and Protest: The Two Faces of Opposition in Western Europe", en Eva KOLINSKY (ed.), *Opposition in Western Europe*, Londres, Croom Helm, 1987.

SONTAG, Susan, *La enfermedad y sus metáforas*, trad. Mario Muchnik, Madrid, Punto de lectura, 2003.

STEINER, George, *En el castillo de Barba Azul*, trad. Alberto L. Budo, Barcelona, Gedisa, 2001.

STERN, Fritz, *The Politics of Cultural Despair*, Berkeley, University of California Press, 1961.

STERNHELL, Zeev, *Neither Right nor Left. Fascist Ideology in France*, trad. David Maisel, Princeton, Princeton University Press, 1996.

——, Mario SZNAJDER y Maia ASHERI, *El nacimiento de la ideología fascista*, trad. Octavio Pellisa, México, Siglo Veintiuno, 1994.

SWYNGEDOW, Marc y Gilles IVALDI, "The Extreme Right Utopia in Belgium and France: The Ideology of the Flemish Vlaams Blok and the French Front National", *West European Politics*, 21 (2001), pp. 1-22.

SZNAJDER, Mario, "Continuity or Change in the Ideology of Alleanza Nazionale", en Instituto Stephen Roth para el Estudio del Antisemitismo y Racismo Contemporáneos, *Anti-Semitism Worldwide 1997/8*, Tel Aviv, Universidad de Tel Aviv, 1998.

TAGUIEFF, Pierre-André, "Political Science Confronts Populism: From a Conceptual Mirage to a Real Problem", *Telos*, núm. 103, primavera, 1995, pp. 9-43.

——, "The New Cultural Racism in France", *Telos*, núm. 83, 1990, pp. 109-122.

TALMON, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, Mercury Books, 1966.

TEODORI, Massimo, *Las nuevas izquierdas europeas*, trad. Diorki, Barcelona, Blume, 1978.

THOMÀS, Joan Maria, *Lo que fue la Falange*, Barcelona, Plaza y Janés, 1999.

TILLY, Charles, Louise TILLY y Richard TILLY, *El siglo rebelde*, trad. Porfirio Sanz Camañes, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1997.

TOCQUEVILLE, Alexis DE, *La democracia en América* [2 t.], trad. Dolores Sánchez de Aleu, Madrid, Alianza, 2002.

TOUCHARD, Jean, *Historia de las ideas políticas*, trad. J. Pradera, Madrid, Tecnos, 1998.

TRAVERSO, Enzo, *El totalitarismo. Historia de un debate*, trad. Maximiliano Gurian, Buenos Aires, Eudeba, 2001.

VALÉRY, Paul, *Miradas al mundo actual*, trad. José Bianco, Buenos Aires, Losada, 1954.

VAN DER BRUG, Wouter, Meindert FENNEMA y Jean TILLIE, "Anti-immigrant Parties in Europe: Ideological or Protest Vote?", *European Journal of Political Research*, 37 (2000), pp. 77-102.

VAUGHAN, Michalina, "The Extreme Right in France: 'Lepénisme' or the Politics of Fear", en CHELES, Ferguson y VAUGHAN (eds.), *The Far Right in Western and Eastern Europe*, Nueva York, Longman, 1995.

VEUGLERS, John W. P., "A Challenge for Political Sociology: The Rise of Far-Right Parties in Contemporary Western Europe", *Current Sociology*, 47 (1999), pp. 78-100.

VON BEYME, Klaus, "Right-Wing Extremism in Post-War Europe", *West European Politics*, 11 (1988), pp. 1-18.

WALZER, Michael, *Obligations. Essays on Dissobedience*, War and Citizenship, Cambridge, Harvard University Press, 1970.

——, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Nueva York, Atheneum, 1972.

WEBER, Eugen, *Varieties of Fascism*, Princeton, Van Nostrand, 1965.

WEBER, Max, *El político y el científico*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1998.

——, "Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. Una crítica política de la burocracia y de los partidos", en *Escritos políticos*, trad. Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 1991.

WHITESIDE, Andrew, "Austria", en Hans ROGGER y Eugen WEBER (eds.), *The European Right. A Historical Profile*, Londres, Cambridge University Press, 1996.

WILLIAMS, Philip M., *Crisis and Compromise. Politics in the Fourth Republic*, Nueva York, Anchor Books, 1966.

WINCH, Peter, "Autoridad", en Anthony QUINTON (comp.), *Filosofía política*, trad. E. L. Suárez, México, FCE, 1974.

WINOCK, Michel, "Socialism and Boulangism, 1887-89", en Edward J. ARNOLD, *The Development of the Radical Right in France. From Boulanger to Le Pen*, Nueva York, St. Martin's Press, 2000.

WITHEBOOK, Joel, "The politics of Redemption", *Telos*, núm. 65, primavera, 1985, pp. 156-168.

WOLFE, Alan, *Los límites de la legitimidad. Las contradicciones políticas del capitalismo contemporáneo*, trad. Teresa Eugenia Carbó, México, Siglo Veintiuno, 1980.

WOOLF, Virginia, *Orlando*, trad. Jorge Luis Borges, Madrid, Alianza, 2003.